

الارتقاء بالتعرفات

لعلني لا أغدو بعيداً إذا قلت إن المعرفة الحقّة، وليست الهراء وما لا خير فيه يمكن أن يندرج في مفاهيم المعارف وهي كثيرة، إلا أن ما ينفع الناس من المعرفة هو ما كان ذا قيمة في مضمونه، يعترف بها العالمون بموازين العلم بعامة والثقافة بخاصة، وهذا ما أعنيه في هذه الكلمة السريعة العابرة التي أكتبها اليوم في صدر هذه النورية التي تعني بالتراث.. وما أكثر الأسئلة التي تتردد على السنة الناس بالأمس واليوم وفي الفد عن الثقافة كقيمة عند من يعيها ويقدرها حق قدرها؟

وإذا كانت التساؤلات تستدعي إجابات، فإن رموزاً بعينها تستطيع أن تجيب من يسأل عن الثقافة بمعطياتها الحقّة كقيمة، يحتمي بها الذين تشغلهم المعرفة وهم قادرون على الإجابة أو الإجابات التي توصل إلى المسائل ويدركها العالمون بالثقافة التي تريدها وتحتاجها الأمة وهي أصل رافد في الحياة، إن لم تكن المحصلة الأولى في الرقي الحضاري.. وحين نلتفت إلى الوراء، نجد أنه كانت لنا معارف كثيرة عبر تاريخنا وأيامنا الخالية وما زالت جنورها أو بعضها على الأقل كثيرة عبر تاريخنا وأيامنا الخالية وما زالت جنورها أو بعضها على الأقل باقية مع تجدد الحياة

ولن أذهب بعيداً إذا قلت إن الثقافة الحقّة التي أعنيها لن تكون عند أمة من أمم الأرض عبر أحقاب الحياة إلا إذا كان لها روافد من التعليم المتميز، فبذلك ترقى الشعوب والأمم وتحيا حياة سيمهاها الازدهار والرقى الحضاري.. أما إذا كان التعليم ضعيفاً ومترياً، فلن تكون ثم معرفة يضرب بها المثل ذات قيمة.. ومراحل التاريخ الحديث، ولن أذهب بعيداً إلى قرون خلت، وإنما يستطيع المبصر المتميز بالوعي أن يلحظ ذلك عند أمم الأرض، ليرى ما نهض منها، كيف تحقق له ذلك؟ وأكبر الظن أن أحداً لن يقول ويكابر إن الذين يملكون المال يستطيعون أن يزعمو أن لهم رقياً في الحياة.. ولعل الجواب على ذلك ليس عسيراً ولا مستحيلاً، وهو أن أي أمة تملك المال ولها أهداف عالية، تستطيع أن ترقى حين تسخر ماله في سبيل تحقيق ثقافة حقة ذات قيمة.

وحين أتحدث عن قيمة المعرفة ونحن نخطو اليوم إلى بوادر تغيير الكوادر في مؤسساتنا الثقافية، فإنما أهدف إلى انطلاقة، ليست كلاماً، وليست أحلاماً، وإنما نحو أعمال قوية صادقة بقيادات تتحمل مسؤولياتها التاريخية في الحياة، لتعمل وتجد العمل وهي قادرة بإذن الله على أن تحقق لا أقول المستحيل،

وإنما ما ينبغي أن يكون.. ولن نستطيع أن نرتقي بالمعرفة وتحديداً بالثقافة إلا إذا صاحب ذلك تعليم راقٍ قوي.. وليكن أي تغيير في إطارات وكوادر الشؤون التعليمية، وليكن مصاحباً لذلك مناهج حديثة ترتقي بحياتنا بعامة، لكي نكون من خلال تعليم عام وجامعي على مستوى ما عند الشعوب الأخرى في الأرض، التي استطاعت أن تكون بإرادة الحياة، وأقول عن أمي المسلمة بعون الله وتوكلنا عليه والعمل قبل ذلك وبعده، ولن يجدي «تواكلاً» محل التوكل، ولا القول مكان العمل، وحري بنا أن نعي بحق ثم نتبع المنهاج، أما القول فهو لمن لا ينطق عن الهوى ﷺ: «لا قول إلا بعمل، ولا عمل إلا بنية».

نحن بلد نام من الدرجة التي تضمننا في المقام الثالث بالقياس إلى غيرنا من الأمم المتقدمة، لكننا ونحن نملك المال نستطيع أن نخطو إلى الأمام بإرادة القدرة، ليكون عندنا تعليم متطور قوي لنكون به في المقدمة.. والثقافة تقاس بمستوى الرقي والتعليم، فإذا كان التعليم غير مواكب لحركة الحياة، فإن الثقافة لن تكون على مستوى الآمال والأحلام، وإذا قال أحد إننا نستطيع أن نكون عندنا ثقافة راقية متميزة وتعليمنا متخلف، فإن هذا القول يناقض المنطق.

إن كثيراً من الدول والأمم التنامية، استطاعت بمزائنها وجدها أن ترقى تعليمياً وصناعياً، ولا أقول زراعياً، لأن الزراعة تحتاج إلى الماء هي الدرجة الأولى ثم الأيدي العاملة الوطنية.. ولن أقول إن الارتقاء مستحيل إلا عند الأمة الخاملة، وإرادة الحياة لا تركز إلى الاستحالة، فالأمة التي تريد الارتقاء تتحدى نفسها لتكون، وإلا فإنها لن تكون في موازين الحياة إلا الذين ليس لهم طموح ولا إرادة، وهؤلاء لا يستحقون الحياة بمعناها الحق.. إن العقبة الكؤود التي أمامنا تكمن في حركة تعليمنا الذي يسير ضد مسار التطور، وعلى مستوانا التعليمي نستطيع أن ندرك إذا كنا نسير إلى الأمام أو إلى الخلف، وعلى نحو من إحدى الوجهتين، يمكن أن تقاس ثقافتنا، ولا يمكن أن تكون لنا ثقافة وتعليمنا راكداً، ولا أنسى أن أقول إن ثقافتنا المهمشة ينقصها دعم مالي سخي وانفتاح على العالم قريبا وبعيدا بلا قيود.. والذي يقول بغير هذا فإنه يفالط نفسه ويقول غير الحق.. وصديق الشاعر أحمد شوقي القائل: «وما نيل المطالب بالتمني».. أرجو أن خطواتنا للغد تنطلق من حسابات وإرادة تنفذ في التعليم أولاً ثم في مسارنا الثقافي القوي والجاد، إذا كنا أمة تريد الحياة، لا أقول للحياة، وإنما للارتقاء ونحن ننظر إلى غيرنا في آسيا - مثلاً - كيف كانوا بالأمس وهم تحت نير الاستعمار وكيف أصبحوا بعد الاستقلال بوضع عقود، لأنهم لم يستسلموا إلى ما يردده العاجزون بالمستحيل!

رئيس التحرير

اللغة العربية: نحو أي مستقبل؟



صالح بن رمضان

توطئة:

لا شكّ في أنّ مستقبل اللغة العربية مفهوم نسبيّ متعمّد الدلالات، ولا شكّ كذلك في أنّ كلّ صنف من أصناف القراء يرى في هذه العبارة المدلول الذي يهّمه ويعنيه ويملؤها بالمعنى الذي يشغله ويضنيه فالمستقبل عند بعضهم لا يعدو مستوى مستقبل اللغة الأدبية الرفيعة وتطوُّرها من حيث المعاجم والتراكيب والأنساق التعبيرية. وهو عند أهل السياسة مرتبط وثيق الارتباط بالهوية الحضارية وبالواقع الجغرافيسياسي. ومن مدلولاته عند أهل الفكر العلمي مدى قدرة اللغة العربية على تطوير الواقع الثقافي والإبداع الفكري والاقتصادي والاجتماعي وعلى الارتقاء بالمعرفة الإنسانية عموماً، بل وعلى الإسهام في الثقافة العالمية على نحو يحلم به المفكر العربي منذ عقود عديدة.

وقد وضعنا في الاعتبار هذا التعدّد المعنوي وسعينا إلى محاورة مختلف الاتجاهات، وإن كان يعيننا على وجه التخصيص البعد الفكري الإبداعي الذي يعتدّ راسخ الاعتقاد في أنّ مفهوم المستقبل مفهوم متطوّر نسبيّ وأنه صيرورة يصنعها حاضِر الثقافات وراهنها يعيننا هذا البعد الإبداعي الذي يفكّك المفهوم إلى مكونات محدودة ويخلصها من الآراء الماقبلية ويحاول أن يصل إلى مدلولاتها باعتبارها ظواهر حقيقية. فالمستقبل ليس حيناً تاريخياً جاهزاً سنصل إليه، أو مرحلة مليئة بالأحداث والمنجزات تنتظرنا وننتظرها بل هو إدراك الحاضر للآتي وهو أحياناً وعند لغيث من الناس موقف نفسي أو أخلاقي أو معرفي. لذلك سنرى المستقبل من زاوية الظواهر الراهنة

الفاعلة في صيرورة اللغة المؤثرة في حركتها الشاملة لجميع جوانب الحياة. سنرى المستقبل باعتباره إمكانات وإكراهات وفرصاً تتفاعل لترسم دروباً وآفاقاً.

كيف يمكن للغة العربية بصفتها لغة أمّا أن تواجه ما يطرحه عليها راهن الحضارة الإنسانية ومستقبلها من التحديات. وكيف يتيسر لأبنائها مجاوزة الصعاب التي تمر بها حياة اللغة في تعاملها مع الوظائف التواصلية على أكثر من صعيد وفي انفتاحها على اللغات العالمية التي تحمل في عصرنا هذا خلاصة ما وصل إليه الإنسان في مجالات المعرفة النظرية والتطبيقية؟

إنّ لواقع السوسيوثقافي في مختلف أصقاع العالم العربي يضمنا باستمرار أمام وابل من الأسئلة الأنطولوجية المتصلة بقضايا استعمال اللغة العربية في مختلف ميادين الحياة، سواء منها ما تعلّق بالتواصل اليومي والتداول الاجتماعي المعبّر عن حركة الحياة ومقتضياتها أو ما ارتقى إلى مراتب التواصل العلمي والمعرفي العام والأدبي والفني.

<http://Archivebeta.Sakhrit.com>

وتزداد هذه الأسئلة حدة وإحراجاً للمتكلمين بالعربية بصفتها لغة أمّا كلّما قارنّا بين واقع استعمال اللغة العربية وتوظيفها في مجالات التواصل الحديث وسائر اللغات المسهمة في بناء الحضارة الإنسانية الحديثة وفي تكييف منجزاتها.

لقد بات من البدهي أن اللغة بما هي مؤسسة تحقق التواصل وتبني الذات الإنسانية وتحدد ملامح الهوية الثقافية لا تحيا ولا تزدهر في أوطانها وخارج أوطانها ما لم يؤمن أهلها بقدرتها على الانخراط في مشروع حضاري يتغلغل في أعماق تلك اللغة، في نظمها التعبيرية وفي بناها الاستعارية وفي مقوماتها التواصلية وما لم تكن لهم طاقة استباقية وقدرة على تصور القضايا التي يطرحها مستقبل اللغة بما هي هوية ثقافية محددة الأهداف والوظائف: أي قدرة على تصوّر

الصعوبات والموانئ التي ستعرض المتكلمين بها في مستقبل الأيام، وقدرة على تصوّر وضعيات التواصل التي ستعرضها ضرورات الحياة في المستقبل وقدرة على إعداد الأجوبة اللغوية على الأسئلة التي سي طرحها المستقبل وستمثل تحدياً للغة في مختلف المجالات.

فاللغة ليست جهازاً معجمياً ونحويّاً ودلاليّاً مغلّقاً وليست رصيداً ثقافياً ثابتاً مقررّاً ومدوناً في ذاكرة محددة بل اللغة، هي أعراف اللسانيات الحديثة وعلوم الإنسان عامة اقتدار فردي وجماعي على إنشاء التجارب الحضارية وعلى مواكبة حاجات الإنسان في زمن معين وفي إطار أو في حركة تنتظم الأعمال القولية في فضاء اجتماعي متطّلع إلى المستقبل. إنها نظام من الكفايات والاختدارات المتجددة بتجدد وظائفها وحاجات أهلها. بل إن اللغة عند العرفانيين من اللسانيين وغير اللسانيين من فلاسفة اللغة هي الطاقة المولدة للفكر المؤسسة للرؤى الحضارية.

كيف يمكن للمتكلم العربي أن يمشي لفته على نحو تظهر فيه صلة اللغة بالحياة صلة طبيعية بل صلة منطقية، وعلى وجه يتضامل معه الإحساس بالقطيعة بين لغة التواصل اليومي ولغة الكتابة والفن والخطاب الثقافي المتعالي على الممارسة اللغوية الحية⁽¹⁾.

نسمى في هذا البحث المقتضب إلى الإسهام في مسألة هذه الإشكالية التي لا يمكن أن نفصل فيها بين الذات والموضوع، بين حرارة الانتماء إلى اللغة العربية وما يقتضيه البحث العلمي من شروط التجرّد والعقلنة.

وقد آثرنا ألا تكون عناصر التحليل أجوبة جاهزة أو تعاليم متعالية على الواقع لأسباب موضوعية أهمها أن التفكير في حاضر استعمال اللغة العربية وآفاق تطوّرها جهد جماعي لا يمكن لفرد أو مؤسسة أن يدّعي القدرة على احتكاره. وهذا الجهد الجماعي يحتاج إلى فضاء تفاعلي توفره عدّة مؤسسات ثقافية وتواصلية تنصّرها في

تقديرنا المدرسة بما هي أهم فضاء يتحمل مسؤولية بناء الذات المتكلمة باللغة الأم، وتليها المؤسسات التواصلية القادرة على إدماج التفاعل مع اللغة الأم في صلب السلوك الثقافي الفردي والجماعي؛ ومن هذه المؤسسات نذكر الفضاءات الفرجوية كالمرسح والمسينما والأطر الفكرية كالمحاضرات والمجالس الأدبية المكتبات والمكتبات الثقافية والأندية والمهرجانات.

فنحن نقتصر إذن على نظم هذه الإشكاليات في أطر مفهومية تفتح مسالك التفكير في هذا الموضوع وتقتصر مداخل إلى البحث فيه.

1 - مستقبل اللغة العربية ومؤسسة التعليم:

تميزت العقود الأخيرة من القرن الماضي ومطالع هذا القرن الجديد بتراكم معرفي هائل في مختلف مجالات علوم التربية والتعليم، وقد تعقدت المذاهب والفطريات التي تسمى إلى تدبر شؤون المدرسة الحديثة ومشاكلها وأزماتها. وقد أسهمت هذه العلوم في إثراء هذا التراكم المعرفي وتعميقه جراء عدة عوامل متنوعة، يتمثل أولها في تطور الواقع الاجتماعي والاقتصادي والثقافي وما عرفه النصف الثاني من القرن العشرين من تسارع مذهل في مجالات الاتصال وتبادل المعرفة والمعلومات في مختلف وجوه الحياة، فقد تطورت في مختلف بلدان العالم أنظمة التفكير والقيم والمعارف واهتدت إلى صياغة رؤية جديدة مستمدة من الثقافات التي أنتجت أجيال ما بعد الحضارة الصناعية، وهي ثقافات تدعو إلى تطوير البنى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المغلقة، وتحويل العالم إلى فضاء منفتح، تتحكم فيه الطرق المهيمنة للمعلومات وشبكات الاتصال الرقمي. أما ثاني هذه العوامل وهو بسبب من العامل الأول فإنه يكمن في تطور المنظومات المهنية والوظائفية وشبكات الأدوار الاجتماعية والاقتصادية. وقد أثر هذا التطور في نظرة الإنسان المعاصر إلى

الشغل والوظيفة أو المهنة، نظرة توحى ببداية انقراض التصور السكوني للمهنة أو الوظيفة، وبداية ظهور مفهوم التمهين من جهة، وتصور التكوين المستمر والتأهيل المتعدد من جهة ثانية.

(R. Debray : Cours de médiologie générale, Paris Gallimard 1991).

وأما ثالث هذه العوامل وهو كذلك متصل وثيق الاتصال بالعاملين السابقين فإنه يتعلق بتطور مفهوم المعرفة نفسها ووظائفها الاجتماعية والثقافية. إن مختلف الثقافات المحلية والكونية تعيش في هذه العقود الأخيرة تحولاً عميقاً في مجال تحديد أنماط المعرفة التي يحتاج إليها الإنسان المعاصر. وقد تخلت عامة الأنظمة التربوية عن الأسس المعرفية والنظريات التعليمية التي تحرص على تكوين المتعلم تكويناً موسوعياً في مختلف العلوم المرجعية. ويظهر هذا التخلي في التجديد المستمر للبرامج الرسمية ولهيكلة فروع التعليم ومواده وأنشطته.

لقد أدركت هذه الأنظمة أن مستقبل لقاتها وما تحمله من قيم وثقافات يقتضي وجوباً، كي تتجنب القطيعة المعرفية التي تمر بها ثقافة العلوم و المعارف الحديثة، أن تتطور نظرة التعليم إلى مفهوم اكتساب اللغة الأم فيطور أساليب هذا التعليم و أطره و متصوراته التربوية.

ولم تقتصر نظريات الاكتساب على نبذ الطرق التقليدية الكاريزماتية وتأسيس مفهوم التعلم الذاتي بل جاوزت هذه المرحلة إلى التفكير في تغيير علاقة المتعلم بالمعرفة ذلك لأن التراكم المعرفي الذي تشهد مختلف العلوم المرجعية يقتضي ألا يكون التعليم قائماً على تلقين المعارف، ويستوجب أن يكون تدريب المتعلم على البحث عن هذه المعرفة مقدماً على سائر الأهداف. وقد كان للتجارب البيداغوجية الحديثة في هذا المجال تقاليد تعليمية وبيداغوجية تمكن بفضلها نظام التربية والتعليم من تجاوز عقبات التعليم في مختلف مستوياته

ومن تحقيق نسب نجاح عالية ومن تخطي مظاهر كثيرة من الإخفاق المدرسي.

ولا يخفى على الناظر في علاقة العلوم المرجعية بالمعارف المدرسية أن استخدام التكنولوجيا الحديثة في علوم الجغرافيا والحياة والبيئة والفيزياء والطبيعة، واستعمال علوم الإحصاء والديموغرافيا والمنظومات المعلوماتية الجغرافية (GIS) واعتماد الحاسوب في علوم الأصوات ووظائف الأصوات وغيرها من المجالات المعرفية القريبة من علوم اللسان مظاهر دالة على أن المعرفة العلمية ليست كمأ جاهزاً ثابتاً تستوعبه المدرسة بأيسر السيل، بل إن المؤسسات الاقتصادية الخاصة تحت منظوريتها من العمال وأصحاب الوظائف إلى الإقبال على التكوين المستمر لأن المعارف المدرسية التي حصلوا عليها لا تفي بحاجات المهن، رغم جدتها وراثتها.

وقد أدت هذه العوامل والظواهر مجتمعة إلى تطور وظائف المدرسة وموقعها من النسيج المؤسساتي في المجتمعات الحديثة. فلقد كانت المدرسة في النصف الأول من القرن العشرين أي المدرسة العمومية راجعة بالنظر إلى الدولة الوطنية (أو الدولة الحامية بالنسبة إلى البلدان غير المستقلة) وكانت المدرسة مؤسسة تعدّ موظفي الدولة من كتبة الدواوين وأعاون المؤسسات الادارية المختلفة. وتؤهل النخبة المتميزة للمناصب المهنية العالية كالطب والمحاماة والصحافة. وكانت النظم التربوية والبرامج أو المناهج التعليمية مستجيبة لهذا التصور محققة لهذه الوظيفة. إلا أن المنعرج الحضاري الذي يعمشه عالمنا المعاصر يحد من هذه الوظيفة ويوكل إلى المدرسة الاضطلاع بمنظومة من الوظائف يقتضيها التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي الذي تمر به مختلف المجتمعات. ولا شك في أن للتعليم الحديث عامة أهدافاً مؤسسية ثابتة منها الإسهام في بناء روح المواطنة والإعداد للحياة المدنية وللتواصل الاجتماعي ومنها الإسهام في بناء الذات

الإنسانية في مختلف أبعادها الوجدانية والعقلية والجمالية. غير أن هذه الأهداف لا تمثل إلا جانباً من الكفايات الأفقية المصطلح عليها بالكفايات الموسيوقافية، وهي كفايات تشترك في نحتها وصوغها وإكسابها جميع المواد التعليمية أو التعلّيمات. ولئن كانت بعض المواد والتعلّيمات أكثر من غيرها على الإسهام في إكساب المتعلم بعض الكفايات فإن التواصل المدرسي بين المعلم والمتعلم وبين مختلف أقطاب العملية التعليمية عموماً يحقق اكتساب هذه الكفايات بأشكال غير مباشرة في جميع المواد والأنشطة.

ولقد أدركت هذه الأنظمة التعليمية المصغية إلى إيقاع الحضارة الحديثة منزلة تعليم اللغة الأم من سائر المواد التعليمية ودور هذا التعليم في إكساب التلميذ أي مواطن القد مختلف الكفايات التواصلية في صلب اللغة، فوضعت البرامج الملائمة لثقافة المجتمع وقدراته ومواهب أفراده وطاقاته. وتخلّت شيئاً فشيئاً عن تعليم اللغة الأم باعتبارها مجرد قواعد جافة، على المتعلم أن يستوعبها أو رصيدها أدبياً قابلاً للتلقين والحفظ.

فكيف يمكن لتعليم اللغة العربية في المدرسة الحديثة أن يبنى في الذات المتعلّمة قدرة أو كفاية سوسيوقافية تتيح للفرد والمجتمع ترقية أداء اللغة الأم في مختلف مجالات التواصل.

لعل التفكير التربوي المستند إلى نظريات الاكتساب يسهفنا ببعض العناصر الملائمة للإجابة على هذا السؤال الأم ويمثل مسلكاً من المسالك المفضية إلى مصالحة المتعلم مع لغته الأم، وإلى مجاوزة القطيعة بين المدرسة والاستعمال التواصلية للغة العربية في مختلف فضاءات الحياة الاجتماعية والمهنية والثقافية وهو مطلب رئيس من مطالب المهتمين بما يسمى بالمستقبلات أي علم دراسة المستقبل.

إن مستقبل اللغة العربية يحدده، في تقديرنا، تصوّرنا لتعليم اللغة الأم وتحدده مشاريعنا التربوية ومنزلة المدرسة الحديثة منها.

وهي مشاريع تحتاج إلى ترجيح كفة التعليم التواصل على كفة التعليم الموسوعي المرتبط بالنزعة الإشهادية أي الرغبة الجامعة في الحصول على الشهادات العلمية دون الاحتفال بتكوين الذات اللغوية.. إن تعليم اللغة لا يزال، في ضميرنا الاجتماعي عامة، مرتبطاً بالتقويم الجزائي أي بإسناد الأرقام المساعدة على الفوز بالشهادات العلمية. وبهذا المنطق النفعي يزرع في الذات المتعلمة أي تلميذ اليوم ومواطن الغد تصور لتعلم اللغة مفارق للواقع. فكأنما اللغة الأم، في معاجمها وأساليبها وبنائها مجرد مادة تعليمية ينتهي آداؤها بانتهاء الفصل الدراسي.

إن تطوير نظرة المتعلم العربي إلى مقاصد تعليم اللغة الأم وإلى المعنى الكامن وراء هذا التعليم هو في نظرنا أحد المداخل الأساسية إلى صياغة نظرة مستقبلية وإلى بناء أولى لبنات التفكير المستقبلي في إستراتيجيات التعليم العربي **والثقافة العربية** عامة.

فما هي الأصول المبنية التي يمكن أن تنهني عليها مصالحة المتعلم العربي في هذا العصر مع لغته الأم؟

لا يمكن أن نتوسع في تحليل هذه الأصول في هذا المقام نظراً إلى تشعب مسائلها وأبوابها ولكننا نقتصر على الإلماع إلى ثلاثة أصول نرى أنها شرط لا غنى لأية نظرية تعليمية عنه وهي:

أ - إعادة بناء مناهج التعليم ومقرراته وأنشطته وفق رؤية تأخذ بالاعتبار الأبعاد النفسية والعرفانية التي تقتضيها التربية الحديثة بما هي ذلك إدراك مشاغل المتعلم في فترة الشباب المبكر.

كيف يمكن للمؤسسة التربوية أن تجمع في تعليم اللغة و الآداب للمتعلم المراهق (14-16 سنة) بين تحقيق الأهداف المؤسسية والاستجابة لميول المتعلم ومشاغله الثقافية وواقعه النفسي والاجتماعي؟ ليس هذا التساؤل خاصاً بالمدرسة العربية بل إنه سؤال

ي طرح على جميع الأنظمة التعليمية ويتحدثى مختلف التجارب
البيداغوجية وهو سؤال متجدد بتجدد الواقع الاجتماعي والثقافي.

ولا نعتقد أن المتخصصين في الآداب واللغات قادر بمفرده على
الإجابة على هذا السؤال مهما يتسع خياله البيداغوجي فبناء مستقبل
التعليم في مجال اللغات والآداب يحتاج في تقديرنا إلى نوعين من
المعارف والعلوم المرجعية:

1 - العلوم النفسانية وخاصة علم نفس المراهق. لقد انطلقت كثير من
الأبحاث التعليمية في مجال القراءة الأدبية وعلاقتها بالمراهق من
هذا الفضاء العرفاني وسعت إلى فهم المداخل التي تحدث لدى
المراهق رغبة في الإقبال على القراءة أو لذة في ممارسة القراءة
الأدبية. وتنصب هذه الدراسات إلى أن المواضيع الأدبية الأكثر
قرباً من عقل المراهق **وانفعالاته ورغباته** هي المواضيع التي تمكنه
من التماثل من القيم ومن إعادة النظر إلى الواقع من خلال
الصور والأخيلة والحكايات والمواقف التي تقدمها النصوص
الأدبية.

إن التفكير في تطوير القراءة الأدبية في مختلف مستويات
التعليم ينطلق من إطار نفسي عرفاني (Psychologie cognitive)
وتختار في ضوءه الآثار والمداخل التي أثبتت علوم النفس العرفانية
أنها تلائم الرسوم الذهنية المعبرة عن الفهم والتفاعل بين المراهق
والأثر أو الموضوع.

فالمتعلم في هذه المرحلة جملة من المعايير الذهنية يسلطها على
الآثار التي تقدم إليه فيختار منها ما يبدو له ملائماً لحاجاته. وتشبه
هذه المعايير المصفاة (filtre) التي تفريل الآثار والمواضيع فقراءة الشعر
على سبيل المثال تقتضي من المتعلم أن يستخدم معيار التجريد أي
المرور من الصور والاستعارات و اللغة التخيلية إلى المفاهيم المجردة

التي تنطوي عليها الدلالة الشعرية، وهذا المعيار هو عينه المعيار المستخدم في قراءة القصة على لسان الحيوان مثلاً.

وفي هذا الإطار النفسي العرفاني يستغل المعلمون كذلك ما وصلت إليه الدراسات النفسية في شأن الصلة بين النص المقروء واللاوعي الفردي والجماعي. وقد سعت هذه الدراسات إلى مجاوزة الظاهر الموضوعي للغة والواجهة المنطقية للعلاقات القائمة بين العلامات اللسانية كي تترك الصلات الذهنية بين الظواهر، وهي صلات رمزية. وبهتت هذه الدراسات أن الأساليب والصور والأشكال الفنية التي تتخذ عليها النصوص الأدبية إنما هي وسائل تعيد النظر في الأشكال اللسانية وتدخل عليها تفهيرات تكسر صرامتها ومنطقيتها. وفي هذا المضمار يعتبر لكان (Lacan) أن الأدب إنما هو ضرب من ضروب التنبية أو الفوضى التي يحدثها اللاوعي في مستوى الرموز.

2 - العلوم الأدبية: ثماني بهذه العلوم مختلف النظريات الأدبية القديمة والحديثة. ويحتاج وضمم برامج التعليم الثانوي بوجه خاص إلى ثلاثة أصناف من هذه العلوم.

1-2 - نظريات القراءة والتقبل: لا تهتم برامج التعليم الثانوي الجاري بها العمل في المدارس العربية بتقبل المتعلم لقضايا الأدب ونصوصه. ولذلك لا نجد في الأجهزة البيداغوجية المصاحبة لنصوص حرساً على تطوير قضايا التقبل لدى المتعلم، واتجاهاً إلى تدريبه على إنتاج المعنى من النص الأدبي. وإنما تقتصر هذه الأجهزة على إسقاط تقبل مؤلف الكتاب المدرسي وعلى مراقبة فهم المتعلم لبعض الظواهر الأدبية بل تنقلب جل الأجهزة إلى تمارين بلاغية بسيطة. ولذلك يمكن للدراسات المتصلة بجمالية التقبل لدى المراهق في مختلف أنشطته القرائية أن تمد وضمم البرامج بما يحتاجون إليه في هذا المضمار.

2-2 - الاتجاهات الإنشائية والتداولية: لئن اقتبست بعض التجارب

البيداغوجية من النظريات السردية والشعرية الحديثة كثيراً من المعارف العالمة وحاولت الاستفادة منها في بناء برامج الأدب في التعليم الثانوي والعالى فإننا نعتقد أنها بحاجة إلى نقل هذه المعارف نقلاً تعليمياً ملائماً لواقع المتعلمين، ونظن أنها تتمكن بذلك من ترسيخ قيم القراءة الأدبية في كفايات المتعلمين. وجعلهم هواة القراءة الحرة بعد التخرج.

ويذهب التعليميون إلى أن نقل المعرفة في هذا المجال لا يهدف إلى إكساب المتعلمين القدرة على ممارسة هذه المقاربات، وهي المبالغة التي وقع فيها كثير من المعلمين حين لهجوا بالنظريات الأدبية وأهملوا الكفاية القرائية بل أهملوا النص الأدبي ذاته، وإنما يهدف هذا النقل أولاً إلى تنبيه المتعلم إلى الأنظمة التأويلية التي تبيح النصوص استخلاصها من الكتابة. وتهدف ثانياً إلى تدريبه على إنتاج الدلالة من الكلمة الأدبية وبناء المعنى الأدبي بناء متواصلًا. ولما كان إنتاج الدلالة متوقفاً على ثراء ثقافة المتعلم وتجاربه القرائية ومعرفته بضروب أشكال التداخل الثقافي (Jean-Louis Dufays: Culture /compétence/plaisir. La nécessaire alchimie de la lecture littéraire, in Pour lecture littéraire, de Boeck et Duculot, Bruxelles, 1996) فإن برنامج الأدب في التعليم الثانوي والعالى لا يمكن أن ينهض على الثقافة العالمة فحسب بل ينبغي أن تشترك في تكوين مادته مختلف الأنظمة العلامية والثقافية التي تتداخل في حياة المتعلم (ثقافة الصورة والإعلام والصوت أو السينما والفنون الجميلة التشكيلية والركحية والفنون الفرجية كالمسرح والرياضة إلخ...).

(Crosman: Reference and the leader, in poetics today 4-1, 1983).

3-2 - نظريات الأجناس الأدبية: إن تعقد المقاربات المتصلة بالأجناس الأدبية وتعدّد المداخل إلى هذا المبحث الإنشائي يجعلان المادة الأدبية المدرسية وإعادة صياغتها باعتماد مقولة الأجناس الأدبية مدخلاً ثرياً يمكن واضعي مناهج تعليم الأدب من أصنافها مختلفة لاختيار شبكة

بناء البرامج (الخرافة - الأسطورة - الأمثلة - اللفظ المردي - المغامرة - الرحلة). فمنظومات الأجناس الأدبية في الأدب العربي أو غيره من الآداب تقترح على القارئ من المداخل إلى دراسة الأدب وإنتاج المقال الأدبي أي قراءة وكتابة ما لا يظهر في المادة الأدبية كما جاءت في الأمهات والمصادر والدواوين الشعرية. إن الأدب ينشأ خارج المدرسة ويتطور بمقتضى عوامل ثقافية واجتماعية يمكن استغلالها لفهم أبعادها النفسية ووظائفها التربوية ويمكن بذلك تحويلها إلى مادة قابلة للاستغلال المدرسي، ونحن إذ ننقل هذه المادة المرديّة إلى هذا الفضاء إنما نسمي إلى منحه حياة جديدة ونطمح إلى أن يحدث بينه وبين المتعلّم تفاعل تربوي جمالي يشمل القيم والأخلاق والمواقف الفردية والجماعية. فكيف نضمن حصول هذا التفاعل؟ وأن هذا التفاعل هو الذي يؤسس ما يمكن أن نستخدم على تسميته بالذات الثقافية المداخلة على مستقبل اللغة.

تساعدنا نظريات الأجناس الأدبية في هذا المجال إذ ترجع الأدب بمختلف قطاعاته وأجناسه إلى صميم الحياة الإنسانية في شتى تجاربه وتمكّننا من بناء برامج تعليم الأدب وتضمينها وتوزيعها على درجات المرحلة الثانوية العامة أو مراحل التعليم العالي من خلال مفهوم الأعمال القولية، وهو مفهوم حيوي مرّن يقتضي استخدامه أن نعود بالأجناس الأدبية وما يتفرّع عنها من أنواع وأشكال إلى أصولها اللغوية الأساسية، فننظم المادة العلمية (أي المصادر الأدبية) تنظيماً ملائماً لحاجات المتعلّم المراهق مليئاً لتوقعاته وآفاق انتظاره، ونقرّبها من واقعه وأحلامه ومشاغله ووجوه اهتمامه.

إن أهم مظهر من مظاهر الإخفاق في تعليم الأدب و بناء مستقبل المواطن المتعلق بأدب اللغة العربية يعود حسب عامة الدراسات إلى إحساس المتعلّم بأن الأدب الذي يدرسه غريب عنه في أشكاله وأساليبه مقارنته. والواقع أن جانباً هاماً من هذا الأدب يعالج قضايا ومواضيع متجددة، قريبة من حياة المراهق، إلا أنه يحتاج إلى جهود

بهذا غوجية تقرّبه منه وتميد تقديمه له هي صيغ جديدة، فهذا الإحساس لا يرجع إذاً إلى طليعة الأدب بما هو معرفة يرفضها المتعلم بل يعود إلى خيبة أمل مردها إلى نقص الأساليب التعليمية الموائمة لتطور المعرفة التعليمية في مجال تدريس الأدب.

ب - تنمية كفايات المبادرة لدى المتعلم حتى يتدرّب على الإحساس بأن تعلّمه للغة الأمّ هو في جوهره بناء للذات المفكّرة وللقدرات التعبيرية والتخيلية والإبداعية وللعقل القادر على إنتاج المعرفة بواسطة اللغة. إن تطور وظائف اللغة في مجال الإبداع الفكري والفني لن يكون تطوراً مرضياً إيجابياً ما لم يزرع في عقل المتعلم ووجدانه الإحساس بهذه الصلة العميقة بين اللغة والإبداع في أعماق معانيه وأخصبها. ونعتقد أن تنمية روح المبادرة الفردية والأعمال المدرسية الحرة كالمسابقات والمناظرات وسائر أشكال النشاط القائم على المبادرة هي ميسلك من المسالك المهمة في إعادة صياغة علاقة المتعلم باللغة العربية. إننا نذهب إلى أن المتعلم العربي الحديث يعيش حالة من الانتعاش الفكري والإبداعي إذا هو أحس بأن لفته الأم الشفوية والمكتوبة على السواء أداة فعالة ووسيلة سحرية تمكنه من الإبحار والسفر الذاتي نحو المغامرة ونحو اكتشاف المجهول من الموالم وغير المؤلف من التجارب الحية التي يحلم بها الشباب. إن استعمال الأشكال الخطابية المكتوبة تتوسّع وتتطور بتعمّد الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ولا يخفى أن تطور التعليم عموماً عامل رئيسي من عوامل ترقية استعمال هياكل التعبير الفصيح أو التعبير المتوسط. فإنتاج الخطاب الصحفي يعتمد الكفايات التواصلية التخصصية المكتوبة. وهو جنس مخصوص من الإنتاج يحتاج إلى ثقافة تعليمية دقيقة. (فنّ الإشهار - التعليقات السياسي - توجيه الخبر - إعادة كتابة الحوار الشفوي إلخ...).

والخطاب الإعلامي المكتوب يعتمد كذلك كفايات تخصصية

دقيقة. والمحاضرة بجميع أصنافها العلمية والأدبية والثقافية العامة والدينية تقتضي كذلك بنية حجاجية وخطبة قولية مخصصة. والتقرير الإداري والاقتصادي والمالي والسياسي والحثي والقضائي يقتضي جنساً مخصصاً من الكفايات التعبيرية الكتابية. وورقات العمل والملاحظات والمحاضر وغيرها من أشكال التواصل تستوجب جميعها أشكالاً من التكوين اللغوي والفكري مستندة إلى أنشطة تعليمية تواصلية ذات قيمة تداولية. بل إن الممارسات الاجتماعية ذات الصيغة الحضارية تحتاج إلى ثقافة كتابية مخصصة (بطاقات المعايدة - الدعوات - المراسلات الخاصة - النشرات المهنية - المجلات المتخصصة في قطاعات الاقتصاد والثقافة والفن والاجتماع...). بل إن المشاكل والأزمات التي تعيشها كثير من قطاعات الفنون كالمرح مثلاً راجعة إلى مسألة الكتابة والإبداع.

نلاحظ من خلال هذا الاستعمال إذاً أن المدرسة مطالبة بتأسيس شبكة من التعلّمات تعدّ المتعلّمين في مختلف الكفايات التواصلية الاجتماعية وتمهّد للكفايات التخصصية الجامعية.

وقد أظهرت عدّة أبحاث اجتماعية أنّ للمدرسة دوراً حاسماً في تطوير الثقافة الكتابية ذات البعد الاجتماعي. ولا يخفى على الناظر أنّ تطوّر تقاليد الكتابة الفردية في مختلف مواقف الحياة علامة كبرى دالة على درجة التقدّم والرفق الحضاري. ولا يمكن في هذا السياق أن نعود إلى تحليل صلة الكتابة بالفكر وبيناء الذات الثقافية بل نقتصر على الإلماع إلى ما تزخر به المكتبات العالمية من مراجع تتعلّق بدور الكتابة في ترسيخ المواطننة وتعميقها. ولا يخفى كذلك أنّ اتساع فضاءات الكتابة وتقاليدها على صلة وطيدة بالقراءة وتقاليدها وإنّما فصلنا بين قطبي التواصل لما يقتضيه البحث من تحليل و ترتيب منهجي.

ليس من واجب المدرسة الحديثة أن تكون المتعلّم في جميع

كفايات الإنتاج الكتابي، ولا من واجبها أن تُمَوِّض مؤسسات أخرى تضطلع بهذا الدور إلا أن عليها مسؤولية غرس السلوك الثقافي الملازم لترقية فضاءات المكتوب خارج فضاءها القائم على تعاريف التقويم الجزائي أو الإشهادي.

إنَّ المتعلِّم الراهن يحتاج بعد تخرُّجه من المدرسة، إلى تحويل الحاصل التعليمي إلى ممارسة اجتماعية وثقافية. أو إلى ما نسميه اليوم بمهن المستقبل. ولا شك أن المدرسة مدعوة إلى التفاعل مع هذه المهن وإلى تلبية حاجاتها في مختلف المجالات. ولا شك في أن مدرستنا حديثة الميلاد بالقياس إلى تقاليد التعليم في العالم المصنَّع ولا شك كذلك في أن افتقار مكتبتنا إلى الإنتاج المتخصص في علاقة المدرسة بمهن المستقبل راجع إلى عوامل ثقافية واجتماعية. إلا أن مطالع هذا القرن تفرض علينا أن نعيد النظر في وظيفة المدرسة وأن نستغلَّ التجارب الكونية التي سيقِّتنا إلى نمطين الصلة بين التعليم والثقافة الاجتماعية خارج محيط المدرسة.

ج - إنتاج جيل من المناهج التي تؤسس لمفاهيم التربية على التعامل مع اللغة الأم بدون عقد أو إحساس بالإحباط. إن هذه الأصول العامة لا تعطي أكلها على مدى قصير وإنما تؤسس لمستقبل بعيد تجني ثمارها إن هي اعتمدت ضمن استراتيجيات تعليمية ذروية أجيالنا القادمة. ولعلَّ موضوع الأخطاء يمثل أحد المداخل المهمة في هذا الباب: ذلك أنَّ بناء منهاج تعليمي يقلَّص من التشهير بالخطأ ويحاول أن يتفهَّم منطق الخطأ وأسباب الوقوع فيه يمكن أن يساعد المتعلم على مجاوزة صعوبات تعلم اللغة الأم وعوائقه.

فالخطأ في عملية الاكتساب جزءٌ من سلوك المتعلِّم سواء أكان ذلك في اللغة أو في التعبير أو في الإنتاج الكتابي والتحليل الأدبي وفي غيرها من وجوه الممارسة المدرسية.

وقد اهتمَّت نظريَّات الاكتساب بموضوع الخطأ المدرسي وسعت

إلى إعادة صياغة الرؤية التعليمية في هذا المضمار، ودعت أهل التربية وتعليم اللغات بوجه خاص إلى الإقلاع عن معاملة الخطأ باعتباره عيباً فادحاً وتحويل هذا النقص في التعليم إلى صعوبة أو عائق يحسن فهمه والتعامل معه بدون عقد و بدون إحساس بالإحباط.

(Fayol.M : La notion d'erreur, Eléments pour une approche cognitive, Paris 1993).

إنّ تعليم اللغات الذي يسعى إلى تفهم الأخطاء اللغوية وإرجاعها إلى مناويلها هو التعليم المجدي القادر على بناء مستقبل إيجابي لعلاقة المتعلّم بلغته الأمّ دون فزع أو تهويل قد يؤدي إلى عكس ما نروم بلوغه بلغتنا ويمستقبلها.

2 - اللغة و المؤسسة الثقافية:

من الأسئلة التي يمكن للأبحاث العوسبولقافية أن توجهها إلى المتعلم العربي بعد إنهائه مراحل الدراسة واندماجه في النسيج المهني: ماهي مجالات استعمالك للغة العربية التواصلية أي المطالعة الحرة وكتابة الرسائل والتقارير والمحاضر والمذكرات وغيرها من الأنشطة التي تكتسب كفاياتها في المؤسسة التعليمية؟

لا شك في أن هذا السؤال يساعدنا على قياس مدى نجاعة أساليب التعليم و مدى قدرتها على تحقيق وظائف المدرسة بصفتها مؤسسة تعد المواطن للحياة العملية بمختلف أبعادها وحاجاتها، إلا أنه سؤال يساعدنا كذلك على قياس مدى حاجة المجتمع العربي إلى المؤسسات التعليمية والتكوينية التي تواصل ما تنجزه المدرسة وتحول دون ارتداد المتعلم في تعامله مع لغته الأم إلى ما يشبه الأمية الأولى.

كيف يتيسر للمجتمع أن يزرع في مختلف فئاته تقاليد التعامل بواسطة الحد الأدنى من كفايات التمييز باللغة الأم وتقاليد التكون

الذاتي بالمطالبة الحرة، وكيف يمكن للمجتمع كذلك أن يصهر الكفايات التواصلية الشفوية والكتيبية إلى ممارسة اجتماعية ثقافية يزدهر بها استعمال اللغة في مختلف الأعمال القولية؟

إن للمؤسسة الثقافية في هذا الباب دوراً رئيسياً. ونريد أن ننبه في هذا السياق إلى أننا لا نمني بالمؤسسة الثقافية الهياكل المنظمة للحياة الثقافية كدور الثقافة والنوادي والمسارح كلاً بل إننا نمني التقاليد الثقافية التي ينتجها المجتمع بشكل بطيء، لا محالة ولكنه يضمن بواسطتها التغيير الجذري للملامح المواطن وممارسته للأنشطة الثقافية المنظمة وغير المنظمة: هما الذي يحول المطالعة إلى سلوك فردي يمارسه المواطن دون أن ينخرط في مكتبة أو يرغب في الإقبال على معرض من معارض الكتب؟ ما الذي يصير مطالعة الصحيفة السهارة مطالعة إيجابية تجاوز القراءة الروتينية أو العابرة إلى مراتب القراءة الصاعدة المسهمة في التكوين الفردي أو الذاتي؟

لا يخفي على الفكر الاجتماعي الحديث أن مستقبل اللغات وأدائها وحضاراتها لا تصنعها مشاريع طويلاوية عمادها الشعرات الفاتنة أو الأصوات المتذمرة الساخطة. بل إن مستقبل اللغات لا تحدده التعاليم والنصائح المثالية التي تصدر في أغلب الأحيان عن رقة الإحساس بأزمة اللغة العربية في أبعادها التواصلية وإنما يصنع مستقبل اللغات المشاريع الثقافية ذات الصبغة التحفيزية، أي تلك المشاريع المستندة إلى روح التسامح بين المتكلمين باللغة و مختلف مجالات استعمالها.

إن المنزع الغالب على آراء رجال الثقافة والفكر هي موضوع مستقبل اللغة العربية هو الموقف المتعالي الذي يقتصر على إصدار الأحكام السلبية الساخنة، والآراء المتأففة المحبطة. ونعني بالتعالي الارتكان إلى المتصورات المسكونية التي لا تقر بقدرة اللغة على التطور وعلى مواكبة العصر. فالمجامع العلمية للغة العربية يمكن أن تساهم

هي مد جسور التواصل بين المؤسسة الأكاديمية المتعالية على الواقع اللغوي وسجلات الاستعمال التواصلية للغة العربية في فضاءاتها الاجتماعية.

ويمكن لمؤسسات الترجمة أن تسهم في مد جسور التواصل بين اللغة العربية وسائر اللغات المحيطة بها، المتفاعلة معها بتكثيف جهود الترجمة تعريباً ونقلًا. وكما يسوء القارئ العربي حين يطلع على تقارير المنظمات الدولية كمنظمة التربية والثقافة والعلوم اليونسكو ويقف على نصيب اللغة العربية من الثقافات والتفاعل الحضاري، هذا النصيب الذي لا يتجاوز عشر ما تسهم به اللغات الأخرى التي تناظر العربية أو تماثلها من حيث الحجم الحضاري والموقع الجغرافي والمقدرات الاقتصادية والثقافية.

إن الترجمة تعريباً ونقلًا مهيار من معايير اهتمام الأمم بمستقبل لغاتها. وقد أصبح هذا النشاط الثقافي بفضل شبكات الاتصال الحديثة وجهاً من وجوه اتساع التفاعل بين الحضارات والتواصل الفوري المتجدد بين مختلف التجارب الثقافية.

وأول خير تجنيه ثقافة اللغة العربية من اتساع آفاق التفاعل مع الآداب العالمية وتجارب الأمم شرقها وغربها هو وضع كفاياتها المعجمية والنحوية الدلالية وسجلاتها التعبيرية على محك الاستعمال والتداول الأدبي وغير الأدبي على السواء.

إن القارئ المستعجل لما يتم تعريبه من النصوص الإبداعية وغير الإبداعية لا يدرك تلك الحركة اللغوية الخفية التي تعيشها اللغة في مختلف مستوياتها، وتسهم في تطوير كفاياتها التواصلية لأن تلك الحركة لا تحدث على سميت واحد في جميع الأعمال المترجمة بل تظهر منجّمة متقطعة، وهي فوق ذلك تختلف في مستوياتها من جنس نصي إلى سواء ومن سجل تعبيرية إلى غيره. والحاصل أنه لا وجود لترجمة خلّاقة دون تطوّر لكفاية ما من كفايات اللغة.

وثاني منافع الترجمة وآثارها المحمودة في الثقافة العربية هو تدريب الثقافات العالمية على الاستفادة من الثقافة العربية ومن اللغة بوجه خاص. فنقل الثقافة العربية إلى اللغات الأجنبية يمثل في تقديرنا ضرورة حتمية لا غني للفتنا عنها، بل لا سبيل لبناء مستقبل عالمي للغة العربية دون أن نمد، بالترجمة جسور التواصل بينها وبين سائر اللغات. وتكرر من جديد أن ثقافة التأقّف والانتظار والإحباط لن تزيد وضع لغتنا العربية إلاّ تردياً واتجاهاً نحو المجهول المعلوم؟ إن المشاريع الثقافية الجادة هي وحدها قادرة على تطوير الخارطة الجغرافية لاستعمال العربية ولتفاعلها مع سائر اللغات؟

إن الترجمة الحرة الفردية أو المنتظمة هي استراتيجية عامة أو خاصة هي ما نعنيه بالمؤسسة الثقافية. وليس لهذه المؤسسة بالضرورة كيان مادي مجسّم في مجمع أو ناد أو حلقة أدبية أو مركز للبحوث والدراسات. وإنما هي أولاً كيان ثقافي مركّز في الضمير الجماعي وفي التربية الجماعية الحديثة.

ولو كانت المؤسسة تعني ذلك الهيكل المادي الملموس لما خضنا هذا البحث وأثرنا هذه الإشكاليات. فنحن نرى في كثير من دور الثقافة ومن منتديات الأدب والفن عامة ما يكفي من الأنشطة التكوينية ومن المنابر الأدبية والفكرية. إلاّ أن روادها لا يجاوزون العشرات نظراً إلى أن السلوك الثقافي لم يتحوّل بعد إلى ممارسة اجتماعية مركّزة في تقاليد المواطن العربي.

إن التأسيس الثقافي، في تصوّرنا، بناء حضاري ضمني تسهم في تدميته والارتقاء به مختلف الأطر الاجتماعية المكوّنة للفرد؛ فلا يمكن للمطالعة في فضاء اللغة العربية أن تنمو إذا كانت الأسرة تنبذ الكتاب ولا تسعى إلى تروض نفس الطفل وتنشئته على حب المطالعة مهما يكن نوعها. إن النسب العامة لما تنتجه المكتبة العربية في مختلف مجالات الكتابة التواصلية نسب متواضعة غاية التواضع.

ونعني بالكتابة التواصلية أجناس المطالعة الاجتماعية والاقتصادية والفنية والتقنية وغيرها مما يمكن أن تقبل عليه الفئات المختلفة بحسب وظائفها ووجوه تخصصها.

لا شك في أن ارتفاع نسب الأمية يمكن أن يفسر هذا الواقع الثقافي إلا أنه تفسير قاصر عن الإلمام بكل العوامل والأسباب: فلنسا على يقين من أن نسباً عالية من المتعلمين الحاصلين على رتب إدارية عليها أو المنخرطين في معالكم وظيفية ومهنية سامية يواصلون بعد تخرجهم المطالعة في اللغة الأم أو يسهمون بنسب عالية في تغيير السلوك الثقافي الأسري والجماعي الذي يقبل عليه في بيئتنا العربية أحاديث الفراغ ويعملون بشكل ضمني على تأسيس السلوك القرائي في الوسط الأسري أو الاجتماعي (وسائل النقل العمومي - محطات الانتظار أو قاعات انتظار الخدمات الجماعية إلخ..). إن نماء الإنتاج الثقافي المكتوب في اللغة الأم لم يبلغ في أقطار البلاد العربية مرتبة الوهرة التي تحول الكتاب إلى منتج قريب المأخذ يملأ حيزاً هاماً من الفضاء الاقتصادي والتجاري المحيط بالإنسان العربي. ولا يتصل الكتاب إلى ضمير المجتمع رغم انتشار التعليم وتراجع الأمية نسبياً.

فكيف يمكن للغة العربية أن تملك دروب المستقبل بثبات وهي معاصرة وراء جدران المدرسة ولا تتطرق إلى فضاءات التواصل اليومي النابض حياة.

ولقد ولّت عهود التمويل على المشاريع الثقافية الضخمة، تلك المشاريع التي تنجزها الدولة الوطنية دون مبادرة من الفرد أو من الجمعية الثقافية والمؤسسة الخاصة.

إن مشروعاً كمشروع طه حسين أو أنور عبدالمك و إن مثل في عصره حلاً من أحلام رجال التعليم والثقافة من المتحررين لا يمكن أن يمثل في عصرنا هذا أحقاً من آفاق تطوير الثقافة العربية ذات البعد الوطني، لأن الانفتاح الثقافي الذي تعيشه مختلف المجتمعات قد أدّى

هي يومنا هذا إلى تهافت جميع المشاريع الثقافية التي لا تقرأ للمبادرة الفردية حساباً ولا تأخذ بالاعتبار دور المؤسسات العالمية متعددة الجنسيات في توجيه الثقافات ودعمها وتمويلها أو إهمالها وإقصائها وتهميشها.

إن لكل مؤسسة تعليمية جامعية أو غير جامعية في عالمنا الحديث دوراً حاسماً في صياغة مشروعها الثقافي وهي تحاسب أفرادها وتساءلهم عما أنجزوا من هذا المشروع. ولأقسام تعليم اللغات مشاريع وعقود تعليمية يخدمون من خلالها لغاتهم وآدابهم ويحرصون على تطبيقها في آجال مدققة مضبوطة.

والحاصل أن الثقافة لا تخدم اللغة بما ترسمه من شعارات أو تصوغه من خطابات إيديولوجية براقية، وإنما تخدم مستقبل اللغة بما تتجزئه من برامج مختلفة تتنافس فيها المؤسسات وتقاس نتائجها بمدى إشعاع تلك اللغات وحضورها في مختلف أنماط التواصل عبر العالم.

3 - مستقبل العربية و التداخل اللغوي:

تواجه الثقافة الاجتماعية السيارة أو المادية قضايا الاجتماع والثقافة الفكر والعلم وغيرها مما يؤثر في الحياة العامة بنظم من الأفكار والرؤى غير المستندة إلى مراجع علمية ثابتة وإلى دراسات استشرافية متخصصة. ومن البديهي أن تكون هذه الرؤى عاجزة عن تفسير الظواهر الاجتماعية والثقافية مقتصرة على الأحكام التعميمية. والانطباعات غير الموضوعية وهي كذلك رؤى غير إشكالية لأنها كثيراً ما تميل إلى تبسيط القضايا وتسلل إلى إدراجها ضمن قوالب ساذجة أو هياكل حكمية موهلة في الهروب إلى التعميم وإلقاء المسؤولية على الغير.

ويهمنا من هذه الرؤى في هذا المجال الاتجاه الذي يتبناه عامة الجمهور وطوائف لا بأس بها من متوسطي الثقافة. ويرى أهل هذا

الاتجاه أن مستقبل اللغة العربية تهدده عدّة مخاطر من أهمها استعمال اللهجات الدارجة واتساع فضاءات التواصل العامي في المكتوب الدارج كملفات الإشهار والصحافة، والبرامج الإعلامية، ومن أهم هذه المخاطر في تصور هذه الثقافة كذلك مزاحمة اللغات الأجنبية للغة العربية في مجالات استعمال كثيرة ومنها على وجه الخصوص المجال الاقتصادي والتكنولوجي. إن هذا الاتجاه في رصد واقع اللغة العربية يبلغ عند الكثير من أهل العربية حد الإحساس بالفاجعة، ودرجة الوصف الكارثي لواقع اللغة العربية، ولئن كنا نشاطر أصحاب هذا التصوّر أراهم في واقع اللغة العربية في الحياة الاجتماعية فإننا باستقراء تاريخ اللغات العالمية يمكن أن نحول هذا التصوّر الكارثي إلى تصوّر إشكالي مفيد للغة العربية.

لا شك في أن التداخل بين اللغات الأجنبية والعربية واقع سوسiolغوي وثقافي متفاهم منذ أكثر من قرن، فمنذ حملة نابليون بونابرت على مصر سنة 1789 وبداية نشاط الرحلات العلمية والسياسية من الشرق إلى الغرب بدأت اللغات الغربية وخاصة الفرنسية والإنجليزية تفزّو الشرق حاملة معها المفاهيم الفكرية الحديثة والمنجزات المادية التي أذهلت الشرق وصنمته وأوقفت على حقيقته الفجوة الحضارية بين الشرق والغرب في مختلف مجالات الحياة، وقد تحول هذا التداخل شبه المفروض على الثقافة العربية شيئاً فشيئاً إلى واقع ثقافي أثر في النفسية الجماعية، وغداً، بتعمد الخطابات العلمية والتكنولوجية في لغة التواصل النفعي، مظهرًا من المظاهر الباعثة على الإحباط وعلى الشعور بالنقص إزاء الغرب المادي. ولا شك كذلك في أن مزاحمة اللغات الأجنبية لمعاجم اللغة العربية وجه من وجوه الثقافة التي تدخل الضيم على اللغة العربية في مختلف مستويات استعمالها وقد أطنب المفكرون، من رواد الإصلاح وممن تلاهم من المهتمين بمشكلة اللغة في تحليل مظاهر الثقافة وأبعاد الحضارية وما جاء به من سلبيات ومن إيجابيات.

فكيف يمكن للتداخل اللغوي، بين العربية وسائر اللغات الأجنبية أن يكون تداخلاً ناجماً مفيداً؟

إن التداخل اللغوي باعتباره عنصراً من عناصر الثقافة ظاهرة من ظواهر العمران البشري والاجتماع الإنساني منذ غابر العصور، فقد شهدت جميع الحضارات البشرية حركات نشيطة في مجال انتقال العناصر العرقية من مركز حضاري إلى سواء لعوامل سياسية واقتصادية وثقافية متنوعة، فالتوسع الإمبراطوريات والتقاء بعضها ببعض ولّد من مظاهر التفاعل الأجناسي والتداخل الثقافي والإثني ما حول مراكز الحضارات القديمة كدمشق وبغداد وروما والقسطنطينية وغيرها من الحواضر إلى فضاءات للتداخل اللغوي المؤثر في لغات التواصل الشفوي والخطاب العالم المكتوب، ولا يمكن لأية لغة قديمة أو حديثة أن تدّعي صفاء معاجمها من آثار الثقافات الأخرى. وقد رأينا في ثقافتنا العربية كيف جعل المأمون العباسي الترجمة من اليونانية إلى العربية ومن الهندية والفارسية إلى لغة الضاد مشروعاً رئيساً من مشاريع الدولة العباسية.

وينبغي لنا إذاً أن نرجع واقع الثقافة التي نعيشها اليوم إلى هذا القانون التاريخي المتحكّم في جميع اللغات باعتبارها عاجزة عن الانفلاق وعن التطور الذاتي غير المتأثر بالفضاء اللغوي الكوني المتسم بالتعدّد والتنوع والتفاعل الخلاق.

صحيح أن وسائل الاتصال الحديثة قد أسهمت على نحو مذهل أحياناً في اتساع آفاق هذا التداخل بين اللغات لكن ذلك لا يبرّر استمرار التعامل مع هذه الظاهرة من منطلق الصنعة التي أحسن بها رواد النهضة في صلتهم بالقرب.

يمهش الإنسان العربي الحديث ازدواجية نفسية ثقافية تجعل نظرتة إلى مستقبل اللغة العربية نظرة غير خلاقة بل نظرة عقيدة

أحياناً. ويستوي في هذه الأزواجية النفسية المثقف وغير المثقف على السواء، المتعلم والامي سواسية.

وتتسم نظرة الإنسان المروى إلى اللغات الأجنبية التي تستيق المستقبل بالإعجاب والانبهاش. ويمكن أن نستدل على هذه النظرة بما نلاحظه من ميل كثير من المثقفين العرب إلى استعمال اللغة الأجنبية مشافهة أو كتابة استعمالاً موعلاً في الصقوية معبراً عن رغبة في التظاهر بحق تلك اللغة حقاً يجاوز الدرجة التي عليها استعمال أهل تلك اللغة أنفسهم. فالتكلم منا يسعى وهو يستعمل لغة أجنبية حية كالفرنسية أو الإنجليزية إلى محاكاة أساليب الكتاب والبلغاء. ولا يجنح لاستعمال اللغة التواصلية إلا المثقفون المقيمون بالغرب.

ولا يفي أن هذا التعامل مع اللغات الأجنبية يطن شكلاً من أشكال الإحساس بالنقص إزاء ثقافة تلك اللغة، ولوناً من ألوان الشعور بالإحباط إزاء ما بلفته أشكال الثقافة في تلك اللغات من تطور وإبداع وثراء لاتزال شبكات الإرسال التلفزيوني تفزونا به وتفري بالانخراط فيه. غير أن الذات العربية تنجح من جهة ثانية لتمجيد اللغة العربية على نحو يستبطن إحساساً بالخوف على هذه اللغة. ولا يرافق هذا التمجيد وعي كاف بضرورة التخطيط لمستقبل هذه اللغة ولا استراتيجيات تطويرها وتطوير وظائفها وعلاقاتها بسائر اللغات.

ونود في هذا المضمون، كي نتجنب المسجل العقيم، أن نميز تمهيزاً صارماً بين مواقف التمجيد ومشاعر الانتماء إلى العربية بصفتها لغة أم. فنحن لا نناقش مشاعر الانتماء ولا نثير المشاكل النفسية والثقافية التي لا يختلف عقلاً في صيغتها البديهية وهي تعلق المتكلم وإعجابه بلغته الأم. إن حب اللغة الأم والإحساس بها وإدراك الوجود بواسطة عبقريتها وتنظيم العالم بمفرداتها وصورها وأساليبها أمور بديهية لا محال للخوض فيها. ولا شك في أن هذه الصلة العميقة بين اللغة ومتكلميها صلة طبيعية تتحول بمقتضى

التجربة الذاتية والجماعية هي آن واحد إلى سلوك ثقافي مكتسب. وإن جميع اللغات تشترك عبر تاريخ الإنسان في إنشاء الذوات النفسية والاجتماعية والثقافية الناطقة بها ولعل المبدعين من شعراء ومسرحيين وكتاب قد سموها في مسائلك متشابهة متناظرة إلى التعبير باللغة عما يجيش بنفوس أهالي تلك اللغات من مشاعر وأفكار تم استبطانها بتلك اللغات.

فنحن لا نعيب على الشاعر أو الفنان عامة تمجيد لغته لأن من وظائف الشعر إذكاء روح التعلق باللغة وترويض نفوس المتكلمين بها على التمتع بجمالها وعلى تذوق صورها وإيقاعاتها وما ينتجه خيال أبنائها في شتى الفنون القولية الناشئة في رحابها.

لكن هذه الروح التمجيدية، على أهميتها في تعليم أطفالنا وشبابنا غير كافية لضمان مستقبل اللغة العربية في خضم ما يعيشه العالم من مظاهر الصراع الثقافي المختلفة ألوانه وأشكاله. إن الاختصار على صياغة الدفاع عن اللغة العربية بمدح عبقريتها وسحرها وبياناتها لا يكفي لبناء مشروع ترويض وثقافي وفكري من شأنه أن يعزز الوظائف الحضارية للفتنة. فعلاقة المتكلم بلغته، لغته الوطنية أو القومية لم يبق لها في عصرنا الحديث نفس المضمون الذي عاشت عليه أجيال العصور الذاهبة: إن علاقة المتكلم بلغته سواء أكان متكلماً فرداً أو جماعياً تتجاوز في ثقافة الإنسان الحديث العلاقة الفطرية التي تحصر واجب الفرد والجماعة إزاء اللغة في الدفاع عنها بتلقين أبنائها ثقافة السماع من قصص وشعر وحكم وأمثال ويتعلمهم أصول استعمال معاجمها وتراكيبها وقوالب التعبير التي تميزها.

ستظل العلاقة الأخلاقية بلا ريب أحد الأركان المؤسسة لهوية الفرد واتجاهه الشعوري والمرهفي في فهم الوجود وفي تبني القيم والمبادئ الاجتماعية. وسيستمر دون شك الإحساس بأن اللغة الأم وطن رمزي وسكن رحب يطمئن إليه الفرد ويفدّي إحساسه بالمواطنة

وشعوره بالانخراط في الذات الجماعية عبر اللغة ومختلف رموزها ونظمها.

لكن هذه العلاقة ستتطور لا محالة وستتفرع عنها علاقات جديدة كل الجدة من النواحي الأنطولوجية.

ستحتاج اللغة العربية باعتبارها لغة من اللغات الهامة من جهة الجغرافيسياسية (الموقع - عدد الناطقين بها - الشراكة الاقتصادية - علاقتها بالتراث الشرقي إلخ...) إلى الانفتاح على الثقافات غير العربية المتاخمة لها في بلدان الجنوب وهي سائر الأقطار الإسلامية وستحتاج نحن المهتمين بشؤون التربية والتعليم في حدود المشاريع الوطنية القطرية أو في إطار المشاريع الجهوية والإقليمية إلى الانفتاح على الثقافات الإفريقية والآسيوية التي لا تهتمش اللغة العربية بل تجعل منها لغة مركزية نظراً إلى ثقلها الروحي وإلى ما بينها وبين هذه الثقافات من وشائج متينة وصلات تالدة عميقة.

إن هذه الثقافات التي غذت اللغة العربية منذ غابر العصور ومثلت فضاء تفاعلياً خلاقاً نمت فيه العربية وازدهر فيه تاريخها ستسهم في تطوير أدب اللغة العربية وستمد مخيالها وأرصدها المعجمية أو الدلالية بما يضمن تجديد فضاءات اللغة العربية وتجاريها وعوالمها الخطابية.

إن انفتاح اللغة العربية على اللغات المتاخمة لها لا يعني في نظرنا هذه إلى المستقبل الانصراف عن استغلال منافع التداخل اللغوي بين العربية ولغات العالم المصنّع أو الشمال ولا يعني من جهة أخرى أن صلتنا بلغات العالم المحيط بنا ستكون صلة الهيمنة أو الغزو الثقافي، فقد بات من البديهي أن مفهوم الغزو الثقافي مفهوم عقيم بل بات مفهوماً غير إشكالي.

إن مفهوم الغزو الثقافي، على قيمته الإجرائية، في الدراسات السوسيولوجية والحضارية العامة التي ازدهرت في النصف الثاني من

القرن العشرين مفهوم صائر إلى الانقراض والإفلاس الفكري، ذلك أنه ينهض من الناحية المعرفية والتفكيرية والسياسيوثقافية على ذلك الشعور بالإحباط ويعتقد الغرب وقد أفضنا فيه هي الفقرات السابقة. ونضيف في هذا السياق أن عقدة الإحساس بالنقص مثلت في تاريخ الأفكار الحديث حقبة تاريخية هي الآن هي مراحل الاندثار والزوال. إن عقدة تفوق الغرب ثمرة من ثمار «صدمة الحداثة» وهي مرحلة تجاوزها الفكر العربي ولا يسهه اليوم أن ينظر إلى التداخل الثقافي بين اللغة العربية واللغات الغربية من زاوية نظر الطوطوي أو بيرم الخامس أو طه حسين بل عزيز العظمة وقسطنطين زريق.

إن تصوّرنا لمستقبل اللغة العربية لا يمكن أن يبنى على نظرة تؤمن بالغزو الثقافي لأن تلك النظرة المتأثرة غاية التأثير بمفهوم التصادم الحضاري أو الصراع بين الحضارات والثقافات هي في عمقها نظرة استسلامية أحياناً، ديماغوجية أحياناً أخرى. إنها في عمقها الحضاري نظرة تعفينا من مسؤولية العمل الثقافي المؤدي إلى بناء حوار بين الثقافات خلّاق.

ولعل في مناهج تعليم اللغة العربية ومقرراتها في كثير من التجارب التعليمية شواهد تدعم رأينا هذا. إن المتأمل في مناهج تعليم اللغة العربية يستخلص بيمس، حين يقارنها بمناهج تعليم اللغات الأجنبية أنها تسهم دون وعي منهجي ودون قصد مسبق في تعميق الفجوة الحضارية بين المتعلمين ولغتهم الأم: فالإفراط في التثبيت بتاريخ الأدب على نحو أكاديمي لا يراعي أصول النقل التعليمي وقواعده قد يرغب المتعلم عن الإقبال على هذا الأدب وإن الاحتقال بالنصوص المفارقة لواقع المتعلمين الثقافي يحدث قطيعة نفسية ومعرفية يمكن أن تسهم في تيسير سبل الغزو الثقافي إن صح أن نواصل استخدام هذا المفهوم. ولا ينهين بنا الظن إلى أننا نعترض على تعليم الأدب في مدرستنا الحديثة بل إننا بعكس ذلك نعتقد أن الأدب قديمه وحديثه شمعه ونثره ركن ركين في الثقافة التعليمية وهي

التربية الأخلاقية والنفسية والجمالية، لكن وظائف هذا التعليم ونجاعته وآدائه دوره الحضاري أمور أساسية تقتضي إعادة النظر في طرائق تعليمه وتحفيز الناشئة على الاهتمام به والإقبال عليه وهضم مضامينه وتمثل أساليبه وتحويلها إلى ثقافة تواصلية وإلى نظرة للوجود وللحياة.

لا يمكن للغزو الثقافي أن يتم إلا إذا كانت نفسية المجتمع الذي يتم غزوه تربة صالحة لهذا النمط من الحركات الثقافية ذات الصبغة العالمية، ولا شك في أن التفاضل عن تطوير تعليم اللغات وفق ما تفهنا به نظريات الاكتساب وخاصة النظريات التوليدية وما جاء بعدها هو الذي يؤدي إلى تعميق سوء التفاهم بيننا وبين سائر الثقافات الحديثة. فالتداخل بين اللغات يمثل في أعراف الثقافات العالمية الحديثة عنصراً من عناصر إخصاب المعرفة وتطوير تجارب اللغات وأنظمتها الاستمرارية، أما تصوراتنا نحن المتكلمين باللغة العربية لغة أما فإنه لم يتدخل بعد عن الإحساس بالخوف من الآخر وعن الشعور بأن سائر اللغات خطر علينا.

فعلا إن التداخل بين لغتنا الأم وسائر اللغات خطر علينا إذا نحن تمسكنا بروح الكسل الفكري ولم نشارك العالم من حولنا في استثمار الفكر اللساني والإنساني عامة ولم نستغل الحاصل المعرفي الذي عليه تبني مختلف الأمم مشاريعها التنموية في مجال اللغات والآداب.

وإن هذا التداخل ليزداد خطراً كلما تمسك المثقفون في ربوعنا بموقف الانتظار وتعلقوا بالأنشطة الثقافية الهامشية التي لا تعدو أحاديث المقاهي والصالونات، ولا تجاور مواضيع التألف والانتقاد السلبى الذي لا يثمر مشاريع بناءة بقدر ما يغذي أدبيات الإحساس بالمؤامرة وإلقاء المسؤولية على عاتق قوى وهمية وأطراف لا صلة لها بمسؤولية تنمية المقدرات اللغوية.

4 - مستقبل اللغة العربية والتكامل الثقافي:

بين أقطار البلاد العربية من الصلات الثقافية والوشائج الفكرية ما يكفي للبرهنة على أن مشاريع تطوير إمكانيات اللغة العربية الفصحى أي اللغة الأم لغة المعرفة الاجتماعية والمعرفة العالمية في آن تزداد ثراءً وعمقاً إذا تم النظر إلى مستقبل هذه اللغة نظرة إقليمية تتجاوز مستقبل كل قطر من الأقطار على حدة. إن عالمية اللغة العربية وكفايتها الكونية تظهر بوضوح في فضائها الجغرافي المتسع باتساع أصقاع استعمالها.

ولا يمكن لجمع علمي واحد أو لمنظمة جهوية محدودة أن تعالج القضايا العامة التي تعيشها اللغة العربية في مختلف أرجاء العالم العربي.

ولئن كان لكل لهجة من اللهجات خصائص تميزها من سائر اللهجات في علاقتها باللغة الأم فإن مشاكل اكتساب اللغة الفصحى بصفتها لغة إعرابية تتشابه من قطر عربي إلى سواه. ولا شك في أن مشاريع التكامل الثقافي وتبادل الخبرات في مجالات اكتساب اللغة العربية تسهم في تشخيص الصعوبات والعوائق التي تعترض مؤسسات التعليم في مختلف الأقطار العربية، وتسهم كذلك في إثراء تصورات المهتمين بإستراتيجية مستقبل اللغة العربية.

ولا يخفى على خبراء مستقبل اللغة العربية في مجالات التعليم والثقافة والإعلام ما تقدمه وسائل تكنولوجيا المعلومات والاتصال TIC من خدمات وعلاقات إلكترونية تهتمّ بالتعاور والتباحث بواسطة اللغة العربية عبر شبكات الاتصال وبفضل الإبحار على الإنترنت.

إن مستقبل اللغات يقاس في هذا الفضاء الجديد بما تبتكره المؤسسات التعليمية والثقافية من ملايين صفحات الويب، وبما تحده من المواقع ذات الاختصاصات المتنوعة، فضلاً عما ينجزه المتكلمون باللغة الحاملة لهذه المعلومات من برمجيات ومن منتجات ثقافية رقمية

ترغب عامة القراء، وفئات الشباب على الخصوص في الإقبال على التواصل بتلك اللغة، وعلى الإبداع فيها. إن مخيال الثقافة الرقمية لا يقل شأنًا عن سائر الوسائل القرائية من حيث تحفيز الشباب وترغيبه في مطالعة لفته الأم، والإبحار في أدبها القصصي وشعرها وفكرها وثقافتها العلمية.

لقد أسهمت السينما العربية في مرحلة من مراحل نموها خلال الستينات والسبعينات في نشر جانب هام من الثقافة الجديدة التي تعالج بوعي حاد مشاكل المجتمع العربي المعاصر. وكان للسينما الناطقة بالعربية التواصلية الفصحى دور في إيجاد ألفة جديدة بين الجمهور العربي ولغة الضاد (الأشرطة التاريخية والدينية - والمسلسلات الاجتماعية والأفلام المصوّرة لأعلام التراث العربي إلخ...).

ويمكن للمؤسسات الإعلامية العربية أن تسهم في تأصيل مكانة اللغة العربية من القضاء التواصل العربي باستغلال وسائل الاتصال الحديثة المتقدمة للدور الذي اضطلع به المسرح العربي والسينما العربية في أواسط القرن الماضي.

إن نظرتنا إلى مستقبل اللغة العربية لا تسترجع رؤية المثقف الرومانسي الحالم على نحو ما نجد في كتابه إبراهيم أنيس⁽³⁾ الذي ينكر أهمية الإعراب في اللغة العربية ويعتبره من عمل التحاق، ولا نحن إلى الفكر الدفاعي الذي ازدهر في بعض الخطابات الإيديولوجية في النصف الأول من القرن العشرين على نحو ما نقرأ في كتابه زكي الأرسوزي من مفاضلات بين اللغة العربية وسائر اللغات العالمية⁽⁴⁾. بل إن نظرتنا إلى مستقبل لغتنا هي نظرة إشكالية، وهي، كما ألعنا إلى ذلك في صدر هذا المقال تسعى إلى فهم واقع هذه اللغة وإلى تحليل وظائف اللغات الحية عموماً وذلك حتى يتسنى لها الإسهام في تطوير

وظائف اللغة العربية في ضوء ما تحتاج إليه الثقافة الحديثة ومن وراثها الإنسان العربي الحديث.

فنحن لا نعتبر التكامل الثقافي بين البلدان العربية مجرد حجم مادي لمنتجات الثقافة العربية في مجالات النشر والإنتاج الإعلامي لأن هذا التصور يعود بنا إلى تلك النظرة الرومانسية وإلى ذلك المنطق القائم على روح التباهي غير الخلاق بل نفهم هذا التكامل في إطار مفهوم جديد للتواصل بين المجتمعات.. إن اتساع رقعة العالم العربي تصبح من منظور التواصل الإلكتروني ووسائل الاتصال الحديثة عاملاً من عوامل تطوير مساهمة الثقافة العربية في إنتاج المعرفة اللامادية وهي إبداع هذه الوسائل والتقنيات.

إن تطوير شبكات التواصل في الأقطار العربية يؤدي - بالضرورة وبحكم الحاجة - إلى تطوير الخطابات التواصلية المصوغة باللغة العربية الوسطى المتداولة بين المتكلمين بالعربية من المحيط إلى الخليج، هذه اللغة الوسطى التي تضطر المتكلم العربي إلى التغلّي عن لهجته المحلية الضيقة هي الحد الأدنى الذي سينتشر استعماله بفضل وسائل الاتصال الحديثة.

وقد أثبتت الدراسات الموسسولغوية أن المواطن العربي على اختلاف مستواه التعليمي والثقافي ينزع في مخاطبته مواطناً من بلد آخر إلى التغلّي عن لهجته الدارجة والالتزام بذلك الحد الأدنى من العربية الفصيحة الوسطى.

بهذه النظرة نستشرف التكامل الثقافي ونعتبره عاملاً من عوامل دفع اللغة العربية إلى دوائر الاستعمال الوظيفي سواء في أنشطة الحياة الاقتصادية أو الاجتماعية أو مختلف ضروب التبادل التجاري والأدبي والثقافي عموماً.

إننا لا نرى في حركة التبادل الثقافي العادي أو المستفيد من وسائل الاتصال الحديثة مجرد منفعة تجنيها الأجيال الراهنة، بل نرى

فيه طائفة خلاقة ومجالاً لإبداع طرائق التعبير باللغة العربية الفصحى، بل ونرى فيه مجالاً لتبادل التجارب اللسانية المجددة لكفايات التواصل باللغة العربية.

فمثلما اشتركت القبائل و البطون العربية القديمة في بناء ثقافة اللغة العربية ومعاجمها وبنائها التركيبية وأنظمتها الاستعارية تشترك الأقطار العربية اليوم في صياغة مستقبل هذه اللغة وهي تجديد عبقريتها ومجالات استعمالها. فقد أفادتنا مصادر التراث بأن ثراء اللغة العربية القديمة راجع إلى اتساع لهجاتها وتعدد وجوه إنجازها وإلى تنوع مظاهر استعمالها. فيقدر ما تعددت اللهجات الفصيحة وتنوع الكلام الذي سمع عن العرب اتسعت إمكانات اللغة وبنائها العميقة وأشكال تمبيرها عن الواقع.

تهنى الدراسات المستقبلية في مختلف علوم الحياة والبيئة والإنسان على أسس علمية تتمثل في معرفة الماضي وصيرورته في الحاضر، وما يمكن أن يضيء من الحسابات والإمكانات لتعديد المستقبل. ولا تشذ الدراسات المتصلة بمستقبل اللغة عن هذا المنهج العلمي لأن اللغة جزء من الحياة تتأثر بها وتؤثر فيها ولأن معرفة آفاق التطور الذي ستشهده حياة اللغة تقتضي بالضرورة تحليل الماضي وصيرورته في الحاضر بالاستناد إلى شتى العوامل المؤثرة في حياة اللغة.

وهي هذا السهاق نلاحظ أن المكتبة العربية تشكو قحراً مدقماً من حيث الاهتمام بحياة اللغة العربية ومظاهر تفاعلها وسائر اللغات. فنحن لا نعرف على وجه التحديد ماذا تطوّر في استعمال العربية الفصحى منذ قرن وكيف تمّ ولم؟

صحيح أن أقسام اللغات في بعض الجامعات والمراكز البحثية قد اهتمت ببعض المواضيع الموسيولوجية إلا أن هذه الأبحاث فضلاً عن ندرتها بالقياس إلى ما تحتاج إليه اللغة العربية هي أبحاث جزئية

وفردية لا تنتظم هي استراتيجية ثقافية واضحة المعالم، ولا تنحصر في دراسة مستقبلية علمية المنهج، دقيقة الأهداف.

إننا لا نعلم على وجه الدقة كيف يتطور استعمال اللغة العربية الفصحى في الخطاب الإعلامي أو القضائي أو العلمي والتعليمي أو الاقتصادي. نعم إننا لا نعلم إلا على وجه التقريب وفي ضوء الأحكام العامة الانطباعات الارتسامية. وماذا نجهل سجلات اللغة العربية الوسطى وما تدخله الخطابات التواصلية المختلفة من ممارسات قولية (Pratiques langagières) ومن أعراف تمبهرية جديدة فإننا لن نستطيع رسم سبل مستقبل التعامل مع لغتنا.

وفي المخابر اللسانية المتخصصة تدرس أنماط الخطاب اليومي وصوره ومعالجه ووظائفه، ويحلّ المحللون أشكال التمهير عن الواقع وما يطرا على اللغة من تبدل يكاد يكون يومياً، وقد عاينا في الكثير من المخابر المتخصصة في بلاغة الشفوي والتفاعل التخاطبي كيف يهتم علماء اللسان بعناية اللغة فيفسرون ما يحدث فيها من إبداع في مختلف مستويات الإبداع (في مدلوله اللساني لا الأدبي).

إن هذا الضرب من الأبحاث هو الذي ينعت مستقبل اللغة في بعدها التواصلية، ولا يعني هذا أن البحث الأكاديمي يتحكم في حياة اللغة ومصيرها بل يعني أن الحاصل المعرفي في مجال الدراسات المستقبلية يساعد مثلاً على تطوير تعليم اللغة واكتسابها ويعين على فهم الموائق والصعوبات التي تترض المعلم والمتعلم على السواء.

بل إن هذه الدراسات المستقبلية تمكن المنظومة التربوية والثقافية عامة من معرفة أحوال اللغة معرفة علمية فيتم استغلال تلك المعرفة في شتى مجالات الحياة.

إن من عيوب الثقافة العربية الحديثة عدم الاعتقاد في جسامه دور اللغة في بناء الحضارة عامة، ما كان منها ملموساً مادياً أو معنوياً روحياً. فالكثير منا لا يرى بين تطور اللغة و تطور سلائر مجالات الحياة

صلة متينة، بل يعتبر اللغة مجرد وسيلة تواصل أو أداة تبليغ. بل إنَّ عدداً لا بأس به من ذوي الثقافة المتوسطة يعتقدون راسخ الاعتقاد أن مستقبل اللغة في مستقبل اقتصاد المجتمع المتكلم بها، بقوّته وازدهاره تنمو اللغة وتزدهر وركوده ووهته تنهقر اللغة وتتكمش.

إنَّ هذا الرأي سليم من الوجهة المنطقية المجردة ولكنه رأي قاصر عما ينبغي أن تكون عليه نظرة المثقف إلى الهوية الثقافية والإنسانية عامة.

لا شك في أنَّ الازدهار المادي يدعم منزلة المجتمع من سائر المجتمعات المحيطة به، ويدعم تبعاً لذلك مكانة لغة ذلك المجتمع. إلّا أنَّ هذا العامل لا يكفي لتحقيق نماء اللغة ورقي تجاريتها وطاقاتها التعبيرية. ينبغي، في نظرنا، أن تكون القوى الثقافية والأدبية عاملاً من عوامل تنمية اللغة أي أن تكون للمجتمع رؤية فكرية وممارسات تعبيرية في مجالات التواصل اليومي (آداب الكلام) وفي مجالات التواصل الأدبي والفني. فهذه الرؤية تدعم بلا شك القوة الاقتصادية بل تهنيها وتصلها وتحول بينها وبين المهل المفرط إلى النجاعة المادية دون تدبر للبعد الروحي والفكري.

فالتأمل في حياتنا الاجتماعية في يومنا هذا يلاحظ أنَّ الإفراط في التواصل الناجع السريع قد أفضى بنا إلى التخلي عن جوانب مهمة في حياتنا الروحية و المعنوية عامة كالمراسلة المكتوبة و بطاقة المعايدة. و هذا التخلي يصير بالمتكلم منا إلى فقدان تلك الكفايات السوسيوثقافية واللغوية التي تكوّن جزءاً مهماً من شخصيتنا الثقافية ومن آداب الخاطب بهتنا، وربما تحول الخطاب إن نحن أفرطنا في استخدام القوالب التعبيرية الجاهزة إلى شكل من الأشكال المادية الأكيدة هيتم «تشبي» اللغة وتحويلها إلى قوالب تقتصر إلى روح الحديث الإنساني الحار.

في خاتمة هذا البحث لا يسعنا إلّا أن نعود إلى ما كنّا بدأناه به،

لاعتقادنا الراسخ في أنّ مستقبل اللغة لهم بحقيقة مجردة أو ظاهرة معزولة عن المصالح الحضاري الذي يكتنف حياة اللغة. إن مستقبل اللغة جزء لا يتجزأ من مستقبل الحضارة كلّها، ولا يمكن لأية لغة أن تتطور وتنمو ويتمتع استعمالها وينتشر أو أن تتحجر وتتوقّف وتتكسّر وتدهور إلا في سياق ما يحدث للعقل البشري الذي تنسب إليه تلك اللغة من وجوه التبدل والتغير: هاجتهد الأمم والشعوب في وضع برامج التعليم وأساليب اكتساب اللغة عامل رئيس من العوامل المؤثرة في مصير اللغات وقد أدركت بعض الأمم أن اكتساب اللغة ليس مجرد حديق لطرائق التعبير بتلك اللغة بل هو في عمقه ومعناه الجوهرية اكتساب للقدرة على الإبداع داخل تلك اللغة فضلاً عن تنمية روح الاعتزاز بكفاياتها الاجتماعية والثقافية ويقدر ما ينجح واضع البرامج التعليمية والثقافية في توفير فرص تقرب الشقة بين عقول الناشئة وتقاليد اللغة العربية وممارستها الاجتماعية تتجّع المجموعة في منح هذه اللغة القدرة على التطور المثمر الخلاق. ويقدر ما نبأ في الخوف على مصير اللغة وفي تمجدها ببلغ الكلام وفاتن القول دون إنجاز الأعمال التربوية الملموسة نسهم في تعميق الهوة بين الناشئة ولغتهم و نسهم كذلك في ترغيبهم عن الإصغاء إلى لطائفها ودقائقها.

إن تجديد التعليم وطرائق اكتساب اللغة وتطوير أساليب التعامل معها و تحديث مناهج تدريسها هي في تقديرنا وتقدير غيرنا ممن يهتم باللغة ومستقبلها الاجتماعي المفاتيح الأساسية التي تتحل بها عقد الخوف على اللغة وتتحوّل بفضلها مشاعر الإحباط إلى طاقات تخیلية بيداغوجية خلاقة بها تفتح مسالك مستقبل اللغة العربية وآفاق ارتقاها.

إلا أن التعليم وحده لا يثمر ولا يحقق أهدافه بالنصوص المكتوبة والمقررات المختومة، وإنما يحقق ما يناط به من المقاصد إذا توفر لساشرين على تنفيذ مناهجه من المعارف البيداغوجية والكفايات التعليمية ما يمكنهم من توفير فرص الترغيب وأسباب التحفيز وإذا

تمكن المربون من التمهيد والتكوين المستمرين. وإن هذا التعليم لا يثمر كذلك ولا يبلغ مراميها ما لم ينغمس في تربة ثقافية مؤمنة بأن مستقبل اللغة العربية يكمن في إنتاج المعرفة النظرية والعملية بتلك اللغة وأساليبها ومعاجمها وطرائق استدلالها. ففي تراكم الإنتاج والإبداع المكتوبين باللغة العربية يكمن مستقبل المجتمع العربي إن نحن أردناه أفضل من الزّاهن. وقد يتّنا أننا لا نعني بالإبداع الإنتاج الأدبي المحلي الذي يبلغ أحياناً من حيث الكثرة حال التورّم الذي يصيب الجسم على نحو ما نجد في تجارب الشعر غير العمودي والحر بل نعني الإبداع الذي يرقى من حيث تجريب الأشكال واختراع الأفكار والمواثم الأدبية إلى إقناع سائر الأمم المحيطة بنا المؤمنة بدور الترجمة والثقافة بأن لنا فكراً قادراً على مخاطبة عقول العالم وعلى بناء التجارب الأدبية والثقافية العامة بناء يجاوز القضايا المصوغة صياغة محلية مغلقة في النرجسية وهي التمرّكز **حول الذات على** نحو ما نجد في كثير من التجارب الروائية والمحاولات الشعرية التي تجد داخل العالم العربي رواجاً كبيراً ولا يكاد يحفل بها خارجه غير المهون المتطلعة إلى الآداب العالنية تطلع السائح إلى العوالم السحرية القريبة عنه.

و نعني بالإبداع أساساً كتابة الخطاب العلمي والتكنولوجي وابتكار النظريات التي تؤثر في تاريخ الأفكار والعلوم وصياغتها بلغة عربية حديثة تنصهر في سائر الثقافات المائية انصهاراً مخصباً معطاء: فقد علّمنا التاريخ عبر مختلف عصوره وبما مرّ فيه من الحضارات وتداول عليه من الثقافات أن تهميش العالم للغة من اللغات لا يكون إلاّ جزءاً منسوب معينها الحضاري وضمور قدرتها على الإنتاج المعرفي. وعلمنا كذلك أن ازدهار اللغات وانتشارها واتساع أشكال استعمالها واستقطابها للعالم لا تنيسر إلاّ إذا تجرّأ أهل اللغة على اكتشاف المجهول لتسميته بلغتهم، وعلى الأخذ عن سائر اللغات والافتباس من عبقريتها، بل إن هذا الازدهار لا يتيسر دون أن تختزل اللغة تاريخ الفكر البشري كله اختزالاً قائماً على المحاور والإبداع

والمجاورة. وقد علمنا التاريخ أن بناء مستقبل اللغة وآدابها وفنونها وكافة أشكال التواصل بواسطتها لا يكون بناءً مخصصاً إلا بقراءة الماضي وفهمه وتأويله بأدوات يصنعها الفكر الراهن المتشبع بإبهميتها العصر وما لم يسهر على شحنها وصقلها والامتداد منها الوعي الجماعي المؤمن بالمستقبل.

الحواشي والإحالات

- (1) لا يعني هذا أن لغة الكتابة والفن ممارسة غير حية ولكن أشكال التواصل الفني لا تحقق نسبة عالية من **التفاعل الخطابي** interactions التواصل على غرار لغة التخاطب.
- (2) إن إشكالية تعليم الأدب في المدرسة الحديثة ليس خاصاً بالعربية بل إن مختلف الثقافات والتجارب التعليمية تطرح هذه الإشكالية من زوايا مختلفة وتفكر في طرائق ترفيع المتعلم الحديث في الأدب هذا الفن الذي يشكو مناهضة سائر الفنون المستحدثة وخاصة الفنون المرتبطة بوسائل الاتصال الحديثة.
- (3) راجع نقد عبد السلام المسدي لرؤية أنيس اللغوية ونظريته إلى موقع اللغة العربية من سائر اللغات، العربية والإعراب، مركز النشر الجامعي، تونس 2003، ص 195-209.
- (4) نذكر على سبيل المثال المبقرية العربية في لسانها، بحث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم. وقد تميزت كتابة الأرسوزي بالتكرار وبالنبرة الخطابية الدالة على أن التحليل اللغوي يهدف أساساً إلى خدمة الاتجاه القومي ومفهوم الأمة العربية في تصور الكاتب.



كيف نفراً النصر الفديہ

محمد حماسۃ عبداللطیف

دَرَسْنَا للغة العربية لابدّ متصل بالنصوص القديمة مطبوعها ومخطوطه ، ونحن في عملنا مطالبون بفهم هذه النصوص، وفقه ما فيها، والوقوف على دلالتها، وتقديمها نقداً خارجياً، ونقداً داخلياً لأننا نحن - المتخصصين - نعدّ المسئولين عن هذا الفهم لهذه النصوص، المنوط بنا تقديمها لغيرنا، قبل أن نكون الأمناء عليها، المطلوب منا حفظها ورعايتها. وراثتها متصل في جوانب منه. والنص القديم متنوع، فقد يكون شعراً، وقد يكون نثراً، وقد يكون تفسيراً، وقد يكون شرحاً لأحاديث نبوية، وقد يكون نصاً علمياً في مجال معين من مجالات العلوم المختلفة، وقد يكون نصاً نهوياً، والشعر - بطبيعة الحال أسبق هذه النصوص جميعاً في البعد التاريخي.

ونصوص النحو أسبق النصوص العلمية في التراث العربي. وقضية الانتحال في الشعر العربي القديم مما له صلة وثيقة بأسلوب قراءة النص القديم، ونقده، وكذلك نسبة بعض الكتب إلى غير أصحابها مما له صلة بأسلوب قراءة النص القديم ونقده، وفهم بعض النصوص القديمة على غير وجهها مما له صلة بقراءة النص القديم ونقده، ويقاء بعض النصوص القديمة جامدة ثابتة دون تطوير أو استثمار مما له صلة بقراءة النص القديم ونقده.

والفرض من القراءة أيضاً متنوع، وكل نوع له أساليبه الخاصة به، التي لا تتعارض بالضرورة مع الأنواع الأخرى. فقراءة النص المخطوط بقصد تحقيقه لها مقوماتها الخاصة التي تهدف إلى جلاء النص

وتوضيحه وتقديمه للقارئ سليماً صحيحاً في أقرب صورة ممكنة لما أرادته مؤلفه، وهنا يكون الممول على الخبرة بالخطوط مشرقياً ومغربياً، وأساليب النسخ وتوثيق النص، وطريقة كتابته وعلامات الترقيم فيه فضلاً عن الخبرة بالتصحيح والتحريف، وفهم النص ومجاليه والثقافة المحيطة به والقدرة على تنويعه، وغير ذلك مما يقم النص على طريقه الصحيح المرجو له. ومهما يكن من أمر، فهذا باب مستقل بذاته يراد له بعض المتخصصين، ويؤمنون به.

وقراءة النص من أجل البحث والدرس له أيضاً مواصفاته الخاصة به، فقد يكون من أجل التدليل على قضية ما في التراث القديم، وقد يكون لفهمه وتنويعه في ذاته ابتغاء شرحه وبيان ما يحتوي عليه، وقد يكون لبناء موضوع يضمه ويضم غيره من النصوص إلخ.

ومهما تنوع الهدف منه فإن منهج فهمه واحد لا بد أن يقوم على أسس صحيحة سليمة حتى يُسلم إلى نتائج صحيحة سليمة مستقيمة، لأن اعوجاج النتائج وعدم استقامتها قائم في الأصل على فهم متهم وحس مدخول:

وكم من عائب قولاً صحيحاً وأفته من الفهم السقيم

ولا يلحق في البحث العلمي على كل حال أن تبني النتائج على سوء قصد أو سوء فهم، لأن سوء القصد تدليس وسوء الفهم نقصان في الأداة. وسوف أجمل أولاً الأسس التي ينبغي أن تستند إليها قراءة النص القديم وفهمه، وهي:

- 1 - توثيق النص، وتحقيق نسبته إلى قائله، هل قاله صاحبه مباشرة، فجاء في بعض كتبه، أو نقله عنه أحد تلاميذه.
- 2 - وضع النص في سياقه العام الذي يرد فيه، ومدى مناسبة النص لهذا السياق العام، فمن المعروف أن السياق يشكل جزءاً مهماً من دلالة النص، ويوجهه الوجهة الصحيحة.

3 - وضع النص في سياقه الخاص كأن ينظر إلى الفصل الخاص الوارد فيه، فإذا نظرنا إلى الكتاب على أنه يمثل السياق العام فإنّ الفصل بوضعه في داخل الكتاب يمثل السياق الخاص.

4 - النظر في النص نفسه من داخله، وتبين مدى مواجته للسياق الخاص والعام، والنظر في الأفكار التي يحتوي عليها، وترتب هذه الأفكار.

5 - عرض هذه الأفكار الواردة في النص على أفكار صاحبه وآرائه في الكتاب الواردة فيه وفي غيره.

6 - موقف مماصري هذا النص من أفكاره، وموقف القريبين منه المهتمين بمجاليه.

هذه خطوات عامة لا بد من مراعاتها في النظر إلى نص علمي في مجال معين، وليس هناك ترتيب معين لهذه الخطوات، فالبداية باتيها يؤدي الفرض منها، المهم أن تستوفي هذه الجوانب التي تأخذ بتلاييب النص وتجبره إلى الفهم الصحيح، لا أن تؤخذ النصوص من أطرافها، دون تمحيص، أو تفهم بفهم سقيم ناقص المدة، أو تقسر على فهم نريدنا نحن عليه، وهي منه براء. وكم من الأخطاء ترتكب في هذا المجال، كأن يبتصر النص بحذف بعضه أو بتره خدمة لفرض لا يؤدي إليه النص، أو يلوي عنقه لئلا يلتفت إلى ما يريد الباحث لا ما يريد النص، أو يفهم فهماً خاطئاً بسبب عدم فهم سياقه الخاص والعام، أو عدم فهم أفكاره الخاصة، أو عدم النظر إلى مدى مواجة هذه الأفكار مع آراء أصحابها الأخرى. إلى غير ذلك من دواعي النظر الخاطئ والفهم المنقوص.

وسوف أختار للتطبيق نصاً من النصوص القديمة التي هتمت فهماً خاطئاً فادت إلى نسبة آراء إلى بعض العلماء لم يقولوا بها، ولم تدر لهم بخلد، أو أهملت إهمالاً مريباً فلم تفهم آراء أصحابها حق الفهم، ولم تستثمر في تطوير الفكر الخاص في هذا المجال المعين.

فقد ورد نص في كتاب سيبويه منسوباً إلى الخليل بن أحمد، يقول

سيبويه «وزعم الخليل أن الفتحة والكسرة والضمة زوائد وهن يلحقن الحرف ليوصل إلى التكلم به، والبناء هو الساكن الذي لا زيادة فيه، والفتحة من الألف، والكسرة من الهاء والضمة من الواو، فكل واحدة شيء مما ذكرت لك»⁽¹⁾.

هناك باحثون نسبوا إلى الخليل بن أحمد أنه يقول بأن العلامات الإعرابية ليست دوال على معانٍ، وأنها تلحق الكلام ليوصل إلى التكلم به، أي أن هذا الرأي حسب فهمهم يشبه المقولة المنسوبة إلى محمد بن المستنير المعروف بقطرب ونقلها عنه الزجاجي في كتابه الإيضاح إذ يقول «لم يعرب العرب الكلام للدلالة على المعاني والفرق بين بعضها وبعض».

ومن الذين فهموا نص الخليل على هذا الوجه عددٌ من المحدثين منهم د. إبراهيم أنيس (من أسرار اللغة 208) ود. إبراهيم السامرائي (دراسات في اللغة 99 و(الفعل: زمانه وأبنيته 233) و(التطور اللغوي التاريخي 48) ومحمد الأنطاكي (الوجيز في فقه اللغة 296) ود. أحمد عبدالعظيم (الوحدات الصرفية 132) ود. عبدالرحمن السيد (مدرسة البصرة النحوية: 306).

وهذا النص أورده سيبويه في دباب حروف البديل في غير أن تدغم حرفاً في حرف وترفع لسانك من موضع واحد، وتناول فيه إبدال الهمزة من الواو والهاء، وإبدال الواو من الهاء، والهاء من الواو حيث وقعتا من الكلمة، وليس مقام الحديث عن الإعراب ولا عن دلالة حركات الإعراب.

وهذه المسألة قد تتعلق بتنظيم الكتاب نفسه وترتيب نصوصه وأفكاره وبخاصة إذا عرفنا أن طريقة سيبويه في كتابه لا تسمح بإفهام نصوص غريبة عن الفكرة التي يتناولها، إذ يبدأ من عنوان الباب بمبارات متصلة لا تتيح الفرصة لالتقاط الأنفاس، فإذا كانت نسبة هذا النص صحيحة إلى سيبويه وكانت مؤدية للمعنى الذي فهمه بها بعض الباحثين المحدثين فلعل لها موضعاً آخر في الكتاب غير هذا الموضع، إلا إن كلن يعنى أن الضمة - بما أنها من الواو - والكسرة - بما أنها من الهاء -

والفتحة - بما أنها من الألف - قد تبدل كل منها من الأخرى كما تبدل ما هن شيء منها، وهذا ما لم يوضحه سيبويه ولم يشر إليه، وعلى افتراض أنه يرمي إلى ذلك، فإن هذا البديل لا يأتي خبط عشواء، ولكنه يجيء وفقاً لنظام خاص وإذا وصلنا إلى هذا النظام الخاص فإنه لا بد أن يكون نظام تركيب الجملة الذي يحدد إحدى هذه العائلات للدلالة على الوظيفة النحوية أو المعنى النحوي المطلوب، وهنا لا يكون الخليل داعياً إلى إنكار الإعراب.

بعد هذا ننظر في النص نفسه، لنحاول أن نتطعمه ونفهمه، ونقف على ما فيه من أفكار، وهنا نجد أن النص يشتمل على أفكار ثلاثة هي:

- 1 - الفتحة والكسرة والضمة زوائد والبناء هو الساكن الذي لا زيادة فيه.
- 2 - الفتحة والكسرة والضمة يلحقن «الحرف» ليوصل إلى التكلم به.
- 3 - الفتحة من الألف والضمة من الواو والكسرة من الياء.

أما أن كل حركة من هذه الحركات الثلاث جزء من لبنائها، فهذا جانب صوتي مسلم به وهو يتفق بتحديد ماهية هذه الحركات لا دلالتها في الجملة، وللقضاء في ذلك نصوص وملاحظات دقيقة لهم هنا مجال مناقشتها.

ولعل الذي أوقع أولئك الدارسين في الظن بأن الخليل بن أحمد يقول بأن علامات الإعراب لا دلالة لها في الكلام غير أنها تزداد لوصل الكلمات بعضها ببعض هو العبارة القائلة «وهن يلحقن الحرف ليوصل إلى التكلم به، والبناء هو الساكن الذي لا زيادة فيه» ولعلمهم فهموا أن «الحرف» يقصد به هنا «الكلمة» وأن «البناء» يقصد به ما يقابل الإعراب، ولكن وضع النص في سياقه يكشف أن الحديث ليس عن الإعراب والبناء، وهذا يؤكد أن المقصود بالحرف هو الحرف الهجائي وقوله فالفتحة من الألف.. إلخ يعني أن الفتحة تزداد على الحرف ومخرجها من الألف، وكذلك الكسرة من مخرج الياء، والضمة من مخرج الواو⁽²⁾ وهذه العبارة المأخوذة

عن السيرافى تكشف أن الحرف هو الحرف الهجائى وليس الكلمة أو حرف الإعراب، وأما لفظ «البناء» فالمقصود به الحرف فى حال عدم الحركة وهو ما يساوى الـ Consonant وبذلك لا يكون هذا النص بهال متولاً للإعراب أو البناء ، ولا يظن ظان أن لفظ «التكلم» هنا يقصد به «الكلام» الاصطلاحي بل المراد به النطق وسيبويه يستخدم هذا اللفظ للدلالة على النطق يقول «هذا باب ما يلحق الكلمة إذا اختلفت حتى تصير حرفاً فلا يستطيع أن يتكلم بها في الوقف فيعتمد بذلك اللحق في الوقف»⁽³⁾.

وهناك جانب ثالث لا بد منه لتحديد المقصود بعبارة الخليل ، وهو عرض هذه العبارة على أقوال الخليل وآرائه ومدى تناسقها مع فكره النحوي، على فرض أنها تعني ما أراد لها أولئك الدارسون.

وسوف يكون كتاب سيبويه مرجعنا في تحقيق هذا الجانب لأنه هو الذي نقل عنه المقولة السابقة، ولأنه نقل عنه كثيراً في كتابه إذ بلغ عدد مرات النقل عنه (522) مرة حسب إحصاء الأستاذ علي النجدي ناصف وهو عدد يفوق عدد مرات النقل عن كل من نقل عنهم سيبويه غير الخليل إذ يبلغ مجموع مرات النقل عنهم (336) مرة⁽⁴⁾ ومن هنا نجد نقول سيبويه عن الخليل كافية في تصوير فكره النحوي.

وإننا لنلاحظ في النصوص المنقولة عن الخليل في الكتاب، أنه كثيراً ما يربط بين الحركة الإعرابية ومعنى معين، ومن ذلك ما نقله سيبويه:

1 - في باب ما جعل من الأسماء مصدراً كالضفاف «وذلك قولك مررت به وحده، ومررت بهم وحدهم، ومررت برجل وحده ومثل ذلك في لغة الحجاز: مررت بهم ثلاثتهم وأربعتهم وكذلك إلى العشرة، وزعم الخليل أنه إذا نصب ثلاثتهم فكأنه يقول مررت بهؤلاء فقط، ولم أجاوز هؤلاء، كما أنه إذا قال وحده فإنما يريد مررت به فقط ولم أجاوزة. وأما بنو تميم فهجرونها على الاسم الأول إن كان جرّاً فجراً وإن كان نصباً هتمباً، وإن كان رفعاً هرفعاً. وزعم الخليل أن الذين

يجرون كأنهم يريدون أن يعملوا كقولك مررت بهم كلهم أي لم ادع منهم أحداً.

وزعم الخليل حيث مثل نصب وحده وخمستهم أنه كقولك أفردتهم إفراداً فهذا تمثيل ولكنه لم يستعمل في الكلام⁽⁵⁾.

فالنصب في هذه الأمثلة يجعل للكلمة وظيفة غيرها تابعة للاسم قبلها، ويرتبط بهذه الوظيفة النحوية معنى تفهده في جملتها أشار إليه الخليل وريط العلامة به والدلالة عليه.

2 - عندما تجرى العلامة الإعرابية على غير وجهها يتأولها الخليل ويحاول أن يجد لها تعليلاً، ففي مسألة الجر على الجوار يحاول الخليل أن يفسرها تفسيراً يحافظ على العلامة الإعرابية، على حين نجد سيبويه لا يرى رايه في هذه المسألة يقول سيبويه ومما جرى نمناً على غير وجه الكلام: هذا جهر ضب خرب، فالوجه الرفع وهو كلام أكثر العرب وأصحهم وهو القياس لأن الخرب نعت الجهر والجهر رفع، ولكن بعض العرب يجروه، وليس بنعت للضب، ولكنه نعت للذي أضيف إلى الضب، فجروه لأنه نكرة كالضب، ولأنه في موضع يقع فيه نعت النصب ولأنه صار هو والضب بمنزلة اسم واحد، ألا ترى أنك تقول هذا حب رمان، فإذا كان لك قلت: هذا حب رمانى فأضفت الرمان إليك، وليس لك الرمان إنما لك الحب، ومثل ذلك هذه ثلاثة أثوابك، فكذلك يقع على جهر ضب ما يقع على حب رمان، تقول: هذا جهر ضبي، وليس لك الضب إنما لك جهر ضب، فلم يملك ذلك من أن قلت: جهر ضبي، والجهر والضب بمنزلة اسم مفرد، فانجر الخرب على الضب كما أضفت الجهر إليك مع إضافة الضب، مع أنهم أتبعوا الجر الجرو كما أتبعوا الكسر الكسر نحو قولهم: بهم ويدارهم وما أشبه هذا، وكلا التفسيرين تفسير الخليل وكان كل واحد عنده وجهاً من التفسير⁽⁶⁾.

هنا نجد الخليل يقدم تفسيراً للجر على الإتيان في هذا جهر ضب خرب، فمع أن هذا لفة لبعض العرب كما ذكر سيبويه، إلا أن الخليل

لم يكف بأن يقول إنهم أتبعوا الجر الجر كما أتبعوا الكسر الكسر في مثل بهم ويدارهم وغيرها، وإنما قدم تفسيراً مطولاً يحاول فيه أن يلتبس وجهاً لهذا التعبير الذي جرى على غير وجه الكلام، فالتشابه في التكسر ووجود الكلمة في موضع يقع فيه نعت الضب، وشدة لصوق المضاف بالمضاف إليه حتى كأنهما اسم واحد هذه كلها مبهدات للفطس في هذا المجال، فالخليل يفلط العرب القائلين بهذا وقال الخليل: «لا يقولون إلا هذان جعراً ضب خريان من قبل أن الضب واحد والجعر جعران وإنما يفلطون إذا كان الآخر بعدة الأول وكان منكراً مثله أو مؤنثاً، وقال: هذه جعرة ضباب خرية لأن الضباب مؤنثة ولأن الجعرة مؤنثة والعدة واحدة فقلطوا بهذا قول الخليل»⁽⁷⁾.

فلو كان الخليل يقول بأن العلامات الإعرابية لا دور لها في الجملة ولا دلالة؛ لما غلط العرب ولوجد في مثل هذه التراكيب سنداً لدعواه، ولكنه يجري في هذا على **سنتن جمهور النحاة** جميعاً ولهذا نجد التفسير الثاني كأنه اعتذار من العرب الذين ينطقون بهذا التركيب بمهد لهم به مغالطة سنتن الإعراب من أجل «المناسبة».

وعند تثنية المضاف وإفراد المضاف إليه يرى الخليل أن النعت لا يأتي إلا مثنى ومن قبل أن الضب واحد والجعر جعران، ويخالفه سيبويه في هذا المسألة معتمداً على سياق الجملة في بيان صاحب النعت يقول سيبويه «ولا نرى هذا والأول إلا سواء لأنه إذا قال: جعر ضب متهدم فضبه من البهان أنه لهم بالضب مثل ما هي التثنية من البيان أنه ليس بالضب»⁽⁸⁾ يقول الأعلام الشنتمري «كان الخليل رحمه الله لا يجهز مثل هذا حتى يكون المتجاوزان مستويين في التعريف والتنكير والتأنيث والتذكير والإفراد والجمع كقولهم هذا جعر ضب خرب، وجعراً ضبين خريين، وجعرة ضباب خرية، وسيبويه يجهز الحمل على الجوار وإن اختلف المتجاوزان إذا لم يشكل المعنى كقولك: هذا جعراً ضب خريين، وهذا جعر ضبين خرب»⁽⁹⁾ وقد أحتج سيبويه لرأيه هذا بقول المعاج:

كأن غزل العنكبوت المرمل

قال «الغزل منكر والمنكبوت أنثى»⁽¹¹⁾ وأحتج ببيت المعجاج هذا لأنه حمل الرمل وهو منكر على المنكبوت وهي مؤنثة والرمل من وصف الغزل في الحقيقة كما يقول الأعمى⁽¹²⁾.

3 - رأي الخليل في العوامل هو رأي النحاة عامة، يقول سيبويه «اعلم أن حتى تنصب على وجهين فأحدهما أن تجعل الدخول غاية لمسيرك وذلك قولك: سرت حتى أدخلها كأنك قلت: سرت إلى أن أدخلها، فالتنصيب للفعل وهنا هو الجار في الاسم إذا كان غاية فالفعل إذا كان غاية منصوب والاسم إذا كان غاية جر، وهذا قول الخليل»⁽¹²⁾.

هنا نلاحظ القول بإضمار أن بعد حتى من جانب، ودلالة النصب على الغاية في الفعل، ودلالة الجر كذلك بعد أداة معينة.

وإذا ذهبنا نستبع أقوال الخليل وآراءه في ارتباط الإعراب وعلاماته بالدلالة على وظائفه التي **حددتها له النحاة** ما وجدنا الخليل بن أحمد يخرج عن إجماع النحاة، فهو أن ثمة نصاً اسمياً فهمه أيضاً كما أسميه فهم النص الذي نحن بصدد بيانه، وهو - كما ينقل سيبويه في المنادى - «وزعم الخليل أنهم نصبوا المضاف نحو يا عبدالله، ويا أخانا، والنكرة حين قالوا يا رجلاً صالحاً حين طال الكلام، كما نصبوا هو قبلك، وهو بعدك، ورفعوا المفرد كما رفعوا قبل وبعد وموضعهما واحد»⁽¹³⁾ وليس في هذا النص شيء يخرج عن إجماع النحاة، وفي إيجاز يقول الخليل: إن المنادى المضاف والنكرة المقصودة ينصبان في النداء كما تنصب قبل وبعد إذا أضيفتا، ويهني المنادى المفرد العلم على الضم كما تبنى قبل وبعد إذا قطعنا عن الإضافة لفظاً، والتشبيه هنا منصوب على حالة الإضافة وعدمها والنصب مع الإضافة والبناء مع نيتها فحسب، وقد فهم بعض الباحثين أن الخليل يوضح عامل النصب في المنادى المضاف بقوله «حين طال الكلام» ورتب على ذلك أموراً كثيرة، امتدح بسببها الخليل بأنه كان بعيداً عن التمثل في تحليل النصب والرفع، ويأتى لهذا السبب كان مستوعباً لأساليب العرب في كلامهم في شعرهم وخطبهم وأحاديثهم

مستقرًا ما يجري للكلام في الاستعمال واعيًا للظواهر اللغوية والموارد النحوية، واستشف من هذه الإشارة منهج الخليل علما بأنه «على هذا النحو كان الخليل يعالج مثل هذا الموضوع، وهو نوع من المعالجة ينبغي الأخذ بها في تفسير كثير من الظواهر النحوية أو الموارد التي تعرض للكلام في أثناء الاستعمال»⁽¹⁴⁾ واتهم النحاة بأنهم لم يرقهم منهج الخليل ولا طريقته.

وعبارة الخليل هي - حتى تفهم على وجهها الصحيح - «نصبوا المضاف نحو يا عبدالله.. كما نصبوا هو قبلك وهو بمدك» وعبارته حين طال الكلام «إنما هي تفسير للإضافة والتنوين وقد فسر الخليل هذا بنفسه بعد، حين قال «وقال الخليل: إذا أردت النكرة فوصفت أو لم تصف فهذه منصوية لأن التنوين لحقها قطالت، فجعلت بمنزلة المضاف لما طال نصب»⁽¹⁵⁾ قد شرح سيبويه المقصود بتشبيه الخليل المنادى المضاف بقبل وبعد إذ يقول «وإنما جمل الخليل المنادى بمنزلة قبل وبعد، وشبهه بهما مفردين إذا كان مفردًا، فإذا طال وأضيف شبهه بهما مضافين إذا كان مضافًا لأن المفرد في النداء في موضع نصب، كما أن قبل وبعد قد يكونان في موضع نصب وجر ولفظهما مرفوع، فإذا أضفتها رددتهما إلى الأصل، وكذلك نداء النكرة لما لحقها التنوين وطالت صارت بمنزلة المضاف»⁽¹⁶⁾ وليس بعد هذا بيان.

وجملة الأمر، بعد فهم نص الخليل في موضعه من كتاب سيبويه وفهمه في ذاته، وفهمه في فكر الخليل وآرائه، أن الخليل بن أحمد يجري في نظريته للإعراب وعلاماته على رأي جمهور النحاة، ونسبة القول بإنكار الإعراب إليه تهمة ظالمة جررها عليه تسرع بعض الباحثين في الحكم، وعدم فقه النصوص، والتظن فيها بغير ريث وأناة.

ويؤيد ما ذهبنا إليه أن الزجاجي - وهو أظهر من تناول دلالة العلامات الإعرابية على المعاني - لم يشر إلى الخليل، ولا بد أنه قرأ النص الذي أوردها، ولا بد أنه فهمه على الوجه الذي فهمته به، وإلا ما قال بعد

أن ذكر علة دخول الإعراب الكلام بأن الأسماء لما كانت تتطورها المعاني فتكون فاعلة ومفعولة ومضافة ومضافاً إليها ولم تكن هي صورها وأبنياتها أدلة على هذه المعاني بل كانت مشتركة جملة حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني، قال هذا قول جميع النحويين إلا قطرباً⁽¹⁷⁾ لم يستثن أحداً من النحاة إلا محمد بن المستنير المعروف بقطرب ولو كان الخليل يقول بما قال به قطرب من بعد، لما أغفله الزجاجي في هذا المقام.

الهوامش

- (1) كتاب سيبويه: 315/2 (طبعة بولاق).
- (2) من تقريرات السيراضي بهامش الكتاب 315/2.
- (3) انظر سيبويه 271/2 وانظر عنوان الباب التالي له مباشرة.
- (4) انظر سيبويه [إمام النحاة: 98.
- (5) سيبويه 187/1، 188.
- (6) الكتاب 217/1.
- (7) الكتاب 217/1.
- (8) السابق نفسه.
- (9) تحصيل عين الذهب 217/1.
- (10) سيبويه 217/1، 218.
- (11) تحصيل عين الذهب 217/1.
- (12) سيبويه 413/1.
- (13) سيبويه 303/1 ويلاحظ هنا أنه قال (ورفعوا) وهنا أشهر إلى أن بعض البصريين يخلطون أحياناً في مصطلحات الإعراب والبناء.
- (14) في النحو المربى نقد وتوجيه: 306، 307.
- (15) سيبويه 311/1.
- (16) سيبويه 311/1.
- (17) الإيضاح: 70.

موقف موسى بن عزرا
من البيان العربي

محمد الهدلق

أبو هارون موسى بن يعقوب بن عزرا عالم، وناقد، وشاعر يهودي. ولد في مدينة غرناطة بالأندلس. وقد اختلفت الآراء في تحديد تاريخ ولادته كما اختلفت في تحديد تاريخ وفاته⁽¹⁾. ويرجح بعض الباحثين أنه ولد في حوالي عام 1055 م الموافق 447 للهجرة وأنه تولى في إسبانيا المسيحية فيما بين عامي 1135 م - 1140 م ، الموافق 530 - 535 للهجرة⁽²⁾.

وقد ولد موسى بن عزرا لعائلة مشهورة من يهود الأندلس تنتمي إلى جالية القدس⁽³⁾، وكان له ثلاثة إخوة عُرفوا بالعلم وهم: إسحق، ويوسف، وزرعياء⁽⁴⁾. وقد درس موسى بن عزرا على عدد من مشاهير العلماء في عصره من اليهود والعرب. وأشهر أساتذته من اليهود العالم والأديب إسحاق بن غياث، الذي درس عليه في ألبانة، المدينة التي تُعدُّ المركز الرئيسي ليهود الأندلس. وقد أشار ابن عزرا في كتاب المحاضرة والذاكرة إلى تلمذته لابن غياث وأخذ عنه وقال إن ما لديه من معرفة إنما هو قطرة من بحاره ، وشرارة من ناره⁽⁵⁾. وقد كان موسى بن عزرا على صلة وثيقة بالمتقنين في عصره من اليهود والعرب، وكان يجهد الكتابة بالفتن العبرية والعربية وقد ألف بهما. كما أنه كان شاعرا متميزا في اللغة العبرية⁽⁶⁾.

والملومات الموجودة بين أيدينا عن حياة موسى بن عزرا ضئيلة، وتشير بعض المصادر إلى أنه قد تعرض إلى أزمة عاطفية أثرت فيه كثيرا فقد أحب ابنة أحد إخوته الكبار، ويبدو أن الفتاة قد بادلت حبا

بحب، ولكنه عندما تقدم إلى أبيها طالبا يدها رفض أبوها طلبه وزوجها من أخ آخر أصغر منه. وقد توفيت الفتاة بعد زواجها بزمان قصير أثناء عملية وضع، وقد رثاها موسى بن عزرا بقصيدة مؤثرة⁽⁷⁾. لقد أثرت حادثة رفض أخيه تزويجه من ابنته على نفسيته كثيرا فساعت علاقته بإخوته، واعتزل الناس، ثم غادر غرناطة سنة 1095م ليمش في إسبانيا المسيحية. كما أن الحادثة وملابسها قد أثرت كثيرا في شعره ومجرى حياته فقد قال في مقدمة كتابه «المحاضرة والمذاكرة، مجيباً سألته الذي سألته عن ثمانية أشياء طلب منه الإجابة عليها:

«ولقد وافق مطلوبك مني عجزاً وكسلاً وفتوراً وثقلأً لوجهين: أحدهما تخوها من أسمى عند أهل العامة من أهل تفرغ البال، لما هم عليه أهل وقتنا من الاستئصال للأدب... والوجه الثاني ما رماني به الدهر في آخر العمر من الاغتراب الطويل، والاكثاب المتصل في أفق بعيد وثغر سحيق، فأنا مسجون في جبن، بل منطون في رمس، وحق ما قيل: ليس العاقل اقتنع برزقه منه بوطنه، وفي قرآن العرب: «ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم» فسوى بين قتل أنفسهم وبين الخروج من ديارهم»⁽⁸⁾.

لا ندري بالضبط أين كان موسى بن عزرا مقبلاً عندما كتب هذا الكلام. نحن نعلم أنه ترك غرناطة بعد الحادثة التي ذكرناها، ونحن نعلم أنه توفي في إسبانيا المسيحية بعد أن أقام فيها أربعين سنة يشكو الوحدة والضيق، ولكننا لا نعرف اسم المدينة التي توفي فيها⁽⁹⁾. وابن عزرا في هذا الكلام الذي اقتبسناه منه يشير إلى اغترابه في أفق بعيد وثغر سحيق، وهو فيما يبدو يشير إلى اغترابه في إسبانيا المسيحية. وواضح من كلامه ما يعانيه من حزن وأسى نتيجة لاضطراره لترك مسقط رأسه.

وقد أورد في كتاب المحاضرة والمذاكرة كلاماً يدل على ما انتهى

إليه أمره من زهد في الدنيا، وفناعة بالقليل بعد ما لاقاه من عسف الزمان وتقلب الأحوال، يقول:

«أما أنا فلمست من المتظلمين من الأيام، ولا من الدامنين لهذه الأخلاق من الأنعام لوجهين أحدهما: لأنني ذقت من الزمان أمره، وحلّبت شطريه، وأصابني تقلبه، ونال مني تعديه وتسببه، وأدبر عني بعد إقباله، وأساء إلي إثر إجماله، وكذا الأيام تزري بالأنعام، والأحوال تنهب بالأحوال... وهي قرآن العرب: وتلك الأيام نداولها بين الناس وما يعقلها إلا العالمون... والوجه الثاني: ما من علي من النعمة التي استمين به على شكرها، واستميد بفضلها من كفرها. وذلك القنوع بالقليل والتبليغ باليسير، والاستسلام إلى المقذور، وقلة الأمانى والغرور... فالمميز من هانت عليه الدنيا، والذليل من عظمت في عينه»⁽¹⁰⁾.

وكما سبق أن ذكرنا من قبل فإن المعلومات الموجودة لدينا عن موسى بن عزرا قليلة ولهذا فإننا نجعل الكثير من أخباره، كما نجعل العدد الدقيق لمؤلفاته العلمية والأدبية. ومن بين ما وصل إلينا من مؤلفاته كتاب ألفه باللغة العربية هي الفلسفة عنوانه «الحديقة في معنى المجاز والحقيقة»⁽¹¹⁾، وكتاب «المحاضرة والذاكرة»، ألفه باللغة المبرية لكنه مكتوب بحروف عبرية، وقد تحدث فيه عن الأدبين المبري والعربي. وله بالإضافة إلى ذلك أشعار كثيرة في موضوعات دينية وبنوية. وقد ذكر في كتاب المحاضرة والذاكرة أن ما بأيدي الناس منها «نُفُتَ على ستة آلاف بهت في وجوه مفترقة ومعاني مختلفة، تلونت بتلون الإنسان... منها عدة كلمات في تقريض إخواني وأولياي، وتأبين إخوتي وأحبائي، ومنها ما عللت بقولها نفسي، وجعلتها سبباً لإحياء ميت أنسي»⁽¹²⁾. وقد ذكر موسى بن عزرا أنه كان مغرماً بالشعر في أيام الصبا وأوان الحداثة، وأنه كان يمدُّ من

المفاخر، ومن جملة أدوات المآثر، ثم رفضه وتركه ترك الطبيب ظله وذلك «لعمراً في إتلاف العمر في شيء هو أشبه منه» (هكذا)⁽¹³⁾. ومع ما صرح به هنا من أنه قد ترك الشعر وهجره فإنه قد اعترف في موطن آخر من كتاب المحاضرة والمذاكرة بأنه لم يقلع تلمعاً عن قول الشعر فهامو يقول بعد استطراد طويل تحدث فيه عن كماد سوق الأدب في عصره، وعن فساد طباع الناس، وعن أسباب تركه الشعر: «ومع هذا لم أقنع من قول الشعر جملة عند الضرورة إليه»⁽¹⁴⁾. وقد قدم ابن عزرا في كتابه نصائح قيمة للشاعر، والخطيب، وفي خاتمتها طرح التساؤل الآتي: «وعسى قائلًا (هكذا) يقول لي: هل حرزت في كلامك هذه الوصايا المأكوفة، وحرزت من العثرات الموصوفة، فسلم كلامك من النقد، ويرى من القدح؟ فالجواب لا، بل أنا معترف مقترف لوجوه منها: نقصان فطرة البشر، وانحراف بديهة الحي الناطق باختلاف الأمزج وميلانها... وأيضاً إن الكلام الموجود لي منه ما قلت في أيام سكر الشباب ولهنية العيش... وأنا يومئذ غير متحنك فجاء بعضه سكب في الإناء وسكب في الأرض، وفات عن يدي ولم يمكن استدراكه، وإن لم تشبهه حجتي، ولا اقتنعت مقالتي، بل قصد تفنيدي على أنني أوصيت بالتحفظ مما قد أبهتة لنفسي، قلت له ما قال بعض الزهاد: أيها الناس لو لم يعظكم إلا من لانتب له لما وعظكم أبداً، وقال غيره من السباح: أيها الناس، لا يمنعكم أسوأ ما تعلمون عنا عن قبول خير ما تسمعون منا...»⁽¹⁵⁾.

وقد أشار موسى بن عزرا في «كتاب المحاضرة والمذاكرة» إلى مؤلف آخر من مؤلفاته ذكر أنه «في فضائل أهل الآداب والأحساب»، وأنه قد تحدث فيه عن عدد من مشاهير العلماء والأدباء الذين برزوا في صنوف من العلوم الشرعية والفقهية، والآداب العربية والكتابية، والآراء الفلسفية، والصناعة المنطقية، والنجومية، والهندسية، والطبية ولكنهم لم يقولوا الشعر⁽¹⁶⁾. كما أنه قد أشار إلى أن له مؤلفاً آخر في

موضوع «الجناس» قسمه إلى عشرة أبواب، وهو يتضمن ما يزيد على الألف ومئتي بيت مجتمعة الأعجاز. وقد أوضح ابن عزرا أنه قد جمعه أيام الشباب والفراغ⁽¹⁷⁾. وذكر الدكتور شعبان محمد سلام أن ابن عزرا قد ألف هذا الكتاب لصديقه الوزير إبراهيم بن مهاجر⁽¹⁸⁾. ولابن عزرا بالإضافة إلى ما ذكرناه مؤلفات أخرى ليس هذا البحث مكان استقصائها.

كتاب المحاضرة والذاكرة:

الكتاب الذي يهمننا في هذا البحث هو كتاب «المحاضرة والذاكرة»، وقد ألفه موسى بن عزرا ليجيب به على أسئلة ثمانية وجهها إليه شخص ما. ولم يوضح ابن عزرا اسم ذلك السائل وإنما وصفه في مقدمة الكتاب بأنه «الحكيم الحبيب الكريم»⁽¹⁹⁾، ووصفه في موطن آخر من الكتاب بأنه «الابن البار»⁽²⁰⁾. وقد يكون السائل شخصية حقيقية وقد يكون شخصاً متخيلاً، فمثل هذا التقليد نجده كثيراً في المؤلفات العربية. والأسئلة التي وجهها إليه ذلك السائل تنصب على المسائل الآتية:

- 1 - أمور استبهمت عليه من أمر الخطب والخطباء.
- 2 - أمور استعجمت عليه من شأن الشعر والشعراء.
- 3 - كيف صار الشعر في ملة العرب طبعاً وفي سائر الملل تطبعاً؟
- 4 - هل كان للملة الإسرائيلية أيام دولتها شعر موزون؟
- 5 - متى عنيت الجالية اليهودية في الأندلس بقرض الشعر؟ ولم كانت أعنى بسبكها وأحكم في حوكها من غيرها؟
- 6 - طلب السائل من موسى بن عزرا أن يمرض عليه أنموذجاً من الآراء التي استحسنها في هذا الشأن.
- 7 - هل من الممكن قرض الشعر في النوم؟

8 - طلبُ المسائل من موسى بن عزرا أن يرشده إلى أمثل طريقة يأخذ بها نفسه في صنته القريض المبراني على القانون العربي⁽²¹⁾.

وقد جعل موسى بن عزرا هذه الأسئلة الثمانية فصلاً أقام عليها كتابه.

وبإلقاء نظرة على هذه الأسئلة نجد أن أكثرها قد انصب على الشعر ولذلك فإنه قد ظفر بنصيب الأسد من هذا الكتاب. أما النثر فإنه لم يتحدث إلا عن نوع واحد منه وهو الخطابة، وحديثه عنها جاء مختصراً وهامشياً. أما الترسل والمقامات والتوقيعات فلم يتعرض إليها.

ولفت نظر قارئ هذا الكتاب سعة معرفة موسى بن عزرا بالثقافتين العربية والعبرية، واطلاعه الواسع على الثقافة الفلسفية اليونانية واستفادته منها.

ونظراً لأهمية ماوردته موسى بن عزرا من معلومات تتعلق بالأدبين العربي والعبري؛ ولأن الكتاب - حسب علمي - غير متاح لكثير من الدارسين العرب فقد حرصت على إيراد كلام ابن عزرا بنصّه في معظم ما أورثته من أقواله.

العرب والعربية:

تحدث موسى بن عزرا عن المنزلة التي احتلها العرب بين شعوب العالم فيما يتعلق بالمعارف الإنسانية فقال:

«اعلم أرشدك الله أن الملل المشهورة، والنحل المذكورة الحاملة للعلوم، الناقلة للمعارف، كالهند وفارس ويونان والترك والقيبط وغيرها، تشاغلّت بعضها بالمعارف العلمية سعيّاً في التقدم بطنها، والوقوف على بعض الغيبات بزعمها... وبعضها بالعلوم البرهانية الإلهية والطبيعية، وبعضها بأحكام المهن الصناعية، وكانت الخطب

والأشعار... بمض أدواتها وجزءاً من آلاتها. وأما هذه المصاوبة الإسماعيلية، الذين يسمون بأهل المدر، لما سكنت حواضر الحجاز ويوآبها، وهي جزيرة العرب التي كانت قطيعها من الدنيا... فلم تكن من نحل العلوم ولا من ملل المعارف، ولا منحهم الله علماً سوى البيان، ولا هياً طبعهم للعناية بغير فصاحة اللسان، ولا تفاخرت على غيرها من الأمم والقبائل إلا بإحكام لغتها، ونظم أسجاعها وأراجيزها وأشعارها عند الري والجذب، ولدى السلم والحرب. وبهذا فخر بعضهم قائلاً: لسان العرب بين الألسنة كزمن الربيع بين الأزمنة. وقد أنشئ الفيلسوف عليها في بعض رسائله إلى الإسكندر وأوصاه بهم، ووصفهم بسعة المنطق، وذل اللسان، والمعرفة بالشعر، والتوسع في الممادح والمذام، والمروءة والأنفة، وغير ذلك من الأخلاق التي جبلت عليها⁽²²⁾. كما أن ابن عزرا قد صرح في موطن آخر بما وهبه الله للعرب من طول الباع في مبدان البيان إذ قال: «وأما ملة العرب فنظمت ونثرت في أكثر الأشياء، وهي معظم فنون الدنيا، من فضل ونقص، ومدح وقبح، ونقض وإبرام، وفي كل التشبيهات، وفي جميع المتضادات بما أتاح الله لها من طول اللسان، وسعة البيان⁽²³⁾». وأشار إلى أن اليهود الذين عاشوا بين العرب في جزيرتهم قد تأثروا بهم حتى «خف نطقهم، ورقت ألسنتهم، ولطف قريضهم... فانيمث الشعر منهم، وتبرعوا في القريض نحو السموأل بن عادي والريح بن الحقيق (هكذا) وغيرهما⁽²⁴⁾». ثم أردف ابن عزرا أن اليهود الذين عاشوا بين العرب في جزيرتهم ربما كانوا عرباً اعتنقوا اليهودية قبل ظهور الإسلام فقد كان من العرب حسب قوله «دخلاء في دين اليهود، قبائل نحو حمير، وكندة، وبنو كنانة، وسواهم⁽²⁵⁾». وأضاف موسى بن عزرا أن حسن المنطق لدى العرب يجري «فيهم مجرى الطبيعة في الرجال، والنساء، والزمناء، والأطفال المذورين، والفقال، ودهماء العامة، وهمج البادية، وغثاء السواد⁽²⁶⁾». وهو يرى أن العرب اكتسبوا هذه الفصاحة بسبب «كوكبهم، ومزاج إقليمهم، وأهوية بلادهم، ومياهها المجففة

لرطوية المستنهم بتوسط، فجاء كلامهم دون كلام الحبشة في اليمس ،
وهو كلام الصقلب في الرطوية،⁽²⁷⁾ ثم عقد مقارنة بين العرب
العارية، والعرب المستعمية في مبدان القصاحة ففضل أبناء إسماعيل
على العرب العارية حيث قال:

«وهؤلاء الإسماعيليون لما سكنوا هذه الجزيرة الموصوفة،
لمصاقيتها لذيّار فارس والعراق والشام، رَقَّ كلامهم، وعذَّبَ قريضهم،
ولطفت خطيبهم أكثر من العرب العارية القحطانية، سكان الصحراء،
وهم أهل الوير بنو إبراهيم عليه السلام من قطورة»⁽²⁸⁾. ثم أضاف
موسى بن عازرا أن أشعار الإسماعيليين والقحطانيين وخطيبهم مما لا
يحصى كثرة لأن البهان هو «علمهم الأقدم وحظهم الأعظم»⁽²⁹⁾.

وأشار ابن عازرا إلى أن المسلمين يرون أن فصاحة قرآنهم هو
الدليل المجز على صحته، وأن البلفاء منهم لا يستطيعون أن يأتوا
بمثله⁽³⁰⁾، وأضاف أنه بسبب «اقتدار هذه القبيلة (العرب) على المقال،
وسعة باعها في الخطاب، شنت الفارة على كثير من اللغات وعزَّيتها
وانتعلتها بظهور الكلمة وعظم السلطان، وغلبتها على ملك فارس
بخراسان، وعلى ملك الروم بالشام، وعلى ملك القبط بمصر، فاتسع
نطاقها، وفشت المعارف في أقطارها وأفاقها، وترجمت جميع العلوم
القديمة والحديثة وانتعلتها وزادتها شرحاً وبياناً، فما وُفِّ وترجم في
ملة من العلوم ما ألف وترجم في هذه الملة بما وهبت من سعة اللغة،
ورزقت من فضل الخطاب، وقد شهدت لها بعض النبوات بذلك»⁽³¹⁾.

الأدب العربي وتأثيره في الأدب العبري:

ذكر موسى بن عازرا أنه لا يعرف لليهود إبان دولتهم ما هو خارج
عن المنشور إلا الأسفار الثلاثة: المزامير، وأيوب، والأمثال. وهذه
الأسفار كما يقول: «غیر راجعة إلى وزن ولا قافية على منذهب العرب،
وانما هي كالأراجيز على حيالها. وقد اتفق في بعضها شيء من طريق

الرجز... وقد شهد النص لسليمان الحكيم عليه السلام بالنظم والنثر، التي هي الأمثال...، ومن الشيوخ من اعتقدها قصائد، وكُنَّ هذا المنظوم وحقيقة وضعه لا أعلمه، ولا له عندنا عين ولا أثر⁽³²⁾. فالتراث العبري المنظوم إذاً قد ضاع بسبب الشتات والتوزع في الديار بل إنه «باتصال الجلاء وطول مدة البقاء ذهب اللسان العبراني وباد وانقطع أو كاد... فما بقي من اللغة العبرانية باقية غير الأربعة وعشرين سفراً المقددة التي لم تتضمن من اللغة إلا ما دعت ضرورة المعنى إليه»⁽³³⁾. وتكر موسى بن عزرا أن كل جالية من الجاليات اليهودية قد تأثرت بالبيئة التي عاشت فيها وأصبحت تتشبه بأهلها وتحاكيمهم إلا في المسائل الدينية. وهو في ظل ما بين يديه من اللغة العبرية لا يستطيع أن يحدد أي الجاليات كانت أسبق إلى نظم الشعر العبري على طريقة العرب، تلك الطريقة التي يلتزم الشاعر فيها بالوزن، والقافية، وحرف الروي، لكنه يضيف أن جالية الأندلس التي عاشت بين العرب قد برعت في الشعر على هذه الطريقة⁽³⁴⁾. وقد تحدث بالتفصيل عن هذه الجالية، وعن سميها إلى إحياء اللغة العبرية، ووضع نحو لها، ثم بداية محاولاتها في نظم الشعر، واعتناؤها به إلى أن بلغ عندها منزلة لا تضاهيها فيه أية جالية من الجاليات الأخرى يقول: «ولما استفتحت العرب جزيرة الأندلس المذكورة على القوط، الفالبيين على الرومانيين أصحابها بنحو ثلاث مائة سنة قبل فتح العرب لها، الذي كان على عهد الوليد بن عبد الملك بن مروان من ملوك بني أمية من الشام، سنة اثنتين وتسمعين لدعوتهم المسماة بالهجرة، تفهمت جاليتنا بها بمد مدة أغراضهم، ولقنت بعد لأي لسانهم، وتبرعت في لغتهم، وتقطنت لدقة مراميمهم، وتمرنّت في حقيقة تصاريضهم، وأشرفت على عنوية أشعارهم، حتى كشف الله إليهم من سر اللغة العبرانية ونحوها، واللين والانقلاب والحركة والسكون والبدل والإدغام، وغير ذلك من الوجوه النحوية مما قام عليه برهان الحق، وعضده سلطان الصدق على يدي أبي زكريا يحيى بن

داود الفاسي المنبوز بهيج وشيعته رحمهم الله ، ما قبلته العقول بسرعة، وفهمته منه ما جهلت قبل، وتحركت أيضا همم قليل منهم لطلب العلوم النظرية ، واكتساب المعارف العقلية، ولم تقوَ عارضتهم في المقال، وتدريوا في صناعة الشعر، وتقطنوا لحلاوته، واستيقظوا لنواذره إلا في بعض المائة السابعة بعد أربعة آلاف للخليفة، وهو أول ظهور أبي يوسف حمداي بن إسحاق بن شبروط الجبائي القديمة القرطبي الرئاسة... فعندئذ ثابت الهمم من غفلتها، واستيقظت الفطن من نومتها⁽³⁵⁾. كما تحدث أيضا عن فضل اللغة العربية على الشعراء اليهود حيث جعل إتقان معرفتها سبباً من أسباب المهارة في الشعر العبري، فقد أشار إلى أن من بين الشعراء اليهود الذين عاشوا في الأندلس إسحاق بن جقطيلة، وإسحاق بن شاذول الألبسانيان، ووصفهما بأنهما فرسا رهان، ثم أضاف: «إلا أن ابن جقطيلة كان منهما السابق لوفور حظه من العربية»⁽³⁶⁾. وقال عن الشاعر موسى بن جبيرول إنه: «صانع مجهد ومؤلف بليغ، تمكن من الغرض الشعري فأصاب منه الهدف... وسلك في القول مسلكاً دقيقاً، وتشبه فيه بالمتأخرين من شعراء المسلمين، حتى دعي بفارس الكلام وجهبذ النظام... وهو أول من فتح للشعراء من اليهود باب البديع، ومن جاء بعده في سبيله نهج، وعلى منواله نسج»⁽³⁷⁾. وقد قال ابن عزرا عن أخيه الأكبر إسحاق المكنى بأبي إبراهيم: «ومن أهل القول الرصين والشعر المبين، أبو إبراهيم أخي وكبيري، كان رحمه الله استعان على لطف المقال وعذوبة الشعر بفصاحة بابه في العربية»⁽³⁸⁾. بل إن ابن عزرا عزا ضعف شعر أستاذه إسحاق بن غياث إلى فقره من علم العربية حيث قال: «إسحاق بن غياث الهماني مدينة الشعر يدخل إليها ويخرج عنها ينبوع البلاغة... مالك عنان القول العبراني، وفارس مهدان اللسان السرياني... أرى على كل من تقدمه من أمور الزهد والصلوات والتدب والمرثيات، وكان دون ذلك في الشعر الموزون لفقره من علم العربية، فكان جزل الألفاظ، قليل المعاني»⁽³⁹⁾.

وهي المقدمة التي وضعها ابن عزرا لكتاب المحاضرة والمذاكرة أشار إلى اعتماده الكبير في تأليف هذا الكتاب على المؤلفين العرب حيث أنهم قد أشبعوا موضوع النثر والتنظم بحثاً، يقول:

«حَبِزْتُ مما سألته مني كلاماً موجزاً، فإنها مقالة لا تحتل الإطالة... فقد فَرَّشْتُ في أكثر فصول هذا الشأن أعلامَ البيان من الإسلام، وهم أحق بالكلام في النثر والنظام، كَتَبْتُ جملة مثل كتاب ابن خدامة (هكذا) في النقد، والبديع لابن المعتز، وحلية المحاضرة للحاتمي، والحالي والعاقل له، والعمدة لابن رشيق، والشعر والشعراء لابن قتيبة، وغيرهم. وأما ما اندرج من ذلك في خلال تأليفهم غير المخصوصة (هكذا) بهذا الشأن فقط فهو كثير لا يحصى»⁽⁴⁰⁾. كما أنه قد أشار إلى أن غرضه من تأليف كتابه هو أن يعرض على من ألف الكتاب من أجله المماثلة **بين الاستعمالات** في اللغتين العبرانية والعربية، والموازنة بينهما في أكثر الوجوه، وبيان أن الأولى منهما تابعة للثانية وأخذة منها في الشعر خاصة⁽⁴¹⁾. وقد أكد موسى بن عزرا تبعية اليهود للعرب في الشعر بعبارة لا لبس فيها حيث قال: «كما نحن في الشعر خاصة تابعة العرب وجب علينا أن نقضي أثرهم ما استطعنا عليه»⁽⁴²⁾. وقال في موطن آخر: «وإذ قد قدمت أن الشعر هو علم العرب، وأن اليهود تابعة لهم في هذه الصناعة، فلمست أسوغ قول من أنكر مراعاة هذه الوجوه من فصول البديع، وقال بِقِلَّةِ الاضطرار إلى امتثالها بحسب الوجود والطاقة، إذ العرب اصطلحت عليها وجعلتها كالألوات لكلامها... فوجودها (هكذا) في شعرهم صارت عندهم ذوات أذواق، ويَعْتَمِدُهَا صارت تقهه ممسخة... وعليها أن تُجَمَعَ معهم عليها بحسب وجودها وطاقتها»⁽⁴³⁾.

وقد اعتمد موسى بن عزرا في تأليف كتابه على التراث العربي شعراً ونثراً، وقد استشهد كثيراً بآيات من القرآن الكريم، وهو يسميه في معظم الأحيان «قرآن العرب»⁽⁴⁴⁾، وفي بعض الأحيان يورد آية منه

ويقدم لها بقوله: «وعند العرب»⁽⁴⁵⁾، أو «وهي قرآنها»⁽⁴⁶⁾، أو يقول: «وقال بعض العلماء»⁽⁴⁷⁾، أو «وقال غيرنا»⁽⁴⁸⁾، وقد صرح موسى بن عزرا بأنه لا يتحرج من الاستشهاد بآيات القرآن الكريم رغم ما يظهره بعض فقهاء ملته المعاصرين له من كراهية لذلك، وحجته هي ذلك أن مشاهير فقهاء اليهود وعظماء المتكلمين منهم يستشهدون به في دراساتهم. يقول: «ويعد ذكر قرآن العرب لم أستشعر التقطب... الذي انتحله أهل الرياء من فقهاء ملتنا في زماننا، إذ رأيت رؤساء المتفقهين وعظماء المتكلمين راويي سمعية، وراويي هاي وغيرهما من المتكلمين يستشهد به مستعينين على فك المعام من النبوات، نعم ويشروح النصارى على ضعفها. غير أن هذه الطبقة المذكورة اليوم تنكس سمعها، وتحقق بصورها إلى دقائق الناس، وتتماهى عن كبائر ذاتها»⁽⁴⁹⁾.

ويستشهد ابن عزرا أيضاً ببعض الأحاديث النبوية لكنه لا ينسبها إلى الرسول محمد صلى الله عليه وسلم وإنما يقدم لها بقوله: «وقال حكيم»⁽⁵⁰⁾، أو «وقال بعض الفقهاء»⁽⁵¹⁾، أو «وقال بعض أهل العلم»⁽⁵²⁾، أو «وقال أحد العظماء»⁽⁵³⁾، أو «وقال بعضهم»⁽⁵⁴⁾.

النقد والبلاغة

اعتمد ابن عزرا في تأسيسه للنقد والبلاغة في اللغة العبرية - كما سنرى - على التراث العربي في النقد والبلاغة. وتطالع قارئ كتابه اقتباسات كثيرة من أقوال الجاحظ، وابن هتية، وابن المعتز، وابن طباطبا، وقدامة بن جعفر، والحاتمي، وابن رشيق، وابن عبد ربه، وغيرهم. وقد صرح ابن عزرا - كما سبق أن ذكرنا - بأن أعلام البيان المسلمين هم الذين يرجع إليهم في أمور النظم والنثر، وقد عدّ بعض أسماء المشاهير منهم⁽⁵⁵⁾.

1 - القضايا النقدية:

القضايا النقدية التي تعرض إليها موسى بن عزرا في كتاب المحاضرة والمذاكرة هي القضايا الرثيصة التي تناولها النقاد العرب لكن ابن عزرا لم يتحدث عنها بالتفصيل الذي تحدث به أولئك النقاد. ولم يبح ابن عزرا لنفسه في هذا الكتاب أن ينقد الشعراء اليهود، وأن يميز الجيد من الرديء من أقوالهم رغم إحساسه بأهمية النقد، وحجته في ذلك أنه ألف هذا الكتاب إجابة على أسئلة محددة وُجّهت إليه فهو مقيد بتلك الأسئلة ولا يريد أن يخرج عنها، لكنه بالرغم من ذلك قد تطرق في أثناء إجابته إلى بعض القضايا النقدية الهامة. يقول موسى بن عزرا معقياً على بعض الذين تقدوا شعر ابن جبيرول: «وقد تتبع الناهضون قوله فسقطوا له على سقطات قليلة، بل العالم ببسط فيها عذر الفتوة وعماية الصبا ولم يكن بي إلى زط (هكذا) ذلك حاجة ماسة، ولا إلى تقييده ضرورة جافزة، فلم أقصد في هذه المقالة الغض من المتقدمين وتشويه أقوالهم، والتحريض بهفواتهم، ولا التمييز بين الطيب والخبيث من أشعارهم، وإنما قصدت جلب معاسنهم والإغضاء عن سهوهم، إلا إذا كانت الإشارة ضرورية لم يكن عنها بُد في مساق الكلام... وإن كان علم انقياد (هكذا) الكلام من أعظم علوم الشعر، وأجزل فوائد المنطق، فقد قيل: انتقاد الكلام أعظم من قوله، وقد دعت الضرورة إلى جلب بعض ذلك... والدلالة عليه في المقالة المسماة الحقيقة في معاني المجاز والحقيقة»⁽⁵⁶⁾. وفي أثناء حديث المؤلف عن الفاجيد صمويل بن النفرلة نجده يصرح بالتزامه بخطئته في الكتاب وتصميمه على عدم الاستطراد حيث يقول: «ولما لم أقصد في هذه المقالة غير ذكر ما سألتني فيه من غرض الشعر أمسكت عن وصف جلاله، وشفوئه في المعاني وكماله»⁽⁵⁷⁾.

الشعر إذاً هو الموضوع الذي استأثر بجل اهتمام موسى بن عزرا، فهو نفسه شاعر متميز، وهو أيضاً ناقد للشعر. وقد اشتكى ابن

عزرا بمرارة وحرقه، شأنه شأن بعض أدباء العرب قبله، من كساد سوق الأدب في عصره، وسوء ظن الناس بأهله، ومن غلبة الجهل، وكثرة الجهال⁽⁵⁸⁾. كما أنه قد اشتكى، مثلما اشتكى نقاد العرب قبله أيضاً، من كثرة الدخلاء على ميدان الشعر ممن يظنون أن الشعر هو كل كلام موزون مقفى، ويصف هؤلاء الدخلاء بأنهم جهلاء، غلب عليهم التسرع، وحب الظهور، وسلطان الهوى، فهم لم يتدربوا على قول الشعر، ولم يرجعوا فيه إلى أهل الاختصاص، وإنما انساقوا وراء أهوائهم وجهالاتهم «هجاء كلامهم فاطر المزاج، غير هويم المنهاج، ولا متناسب القسمة، فمنه ما يفيض سامعه وينكي، ومنه ما لا يضحك ولا يبكي»⁽⁵⁹⁾. وأشار ابن عزرا إلى وجود فئة من شعراء اليهود وصفها بأنها سفينة عبالة قال إنها: «دنست كتاب الله المقدس بأشتام (هكذا) الناس، وكشف عوراتهم بزعمهم. ولو ثبت آياته في ذم الأبرياء وذكر سيئاتهم بظنهم، فهو كلام يحرم للذكر (هكذا) بل يلزم الطهر منه، فقد سمع بعض الأفاضل سفينة هؤلاء رجلا مصونا فقال له: أعِد الوضوء فبعض ما كتبت فيه أشد من الحدث»⁽⁶⁰⁾.

ويقدم ابن عزرا نصائح قيمة للشاعر الذي يرغب في أن يأتي شعره سلساً خالياً من العيوب، فهو يدعو إلى أن يختار كلماته جيداً، وإلى أن يتخذ من أذنه معياراً لذلك الاختيار فما قبلته الأذن أبقاه وما رفضته تركه؛ لأنه «بالأذن يذاق الكلام، والأذن باب العقل، فكم من شعر صحيح القافية، دائم العروض، سالم الروي، مضبوط التصريف، جائز في اللغة التي هو منها إذا ذاقته الأذن... لم تقبله قبول رضى، ولا اختزنه عند القوة الذكرية اختزان الذخائر»⁽⁶¹⁾ ويحث الشاعر على أن يتجنب الكلمات الوحشية والغريبة، والكلمات المتقاربة المخارج، والكلمات المتنافرة، كما يحث على البعد عن التعقيد⁽⁶²⁾، وعلى العناية بالقافية؛ لأن القافية القلقة قد تفسد القصيدة كلها⁽⁶³⁾. ويحضر الشاعر أيضاً على توخي حسن الانتقال من غرض إلى غرض بحيث يأتي الانتقال سلساً مناسباً، يقول: «وإذا شئت قصيدة بوجه من وجوه

التشبيه فاخرج إلى غرضك من مدح أو ذم خروجاً لا يبدو فيه الانفصال، فقد قيل: إن القصيدة مثلها مثل خلق الإنسان في اتصال أعضائه ببعض، فمتى انفصل الواحد من الآخر غادر الجسم علة تذهب بمحاسنه. وقال غيره القصيدة محتاجة أن تكون كالرسالة التي أغراضها متسقة. فإذا تحفظت من مثل هذا وشبهه تأسبت صدور قصائدك وأعجازها، وارتبطت تشبيهاتها بأغراضها وهذا هو معنى التخلص الواقع في وجوه البديع... وتكن مبادئ كلماتك في جزالة اللفظ متشابهة بأواخرها، وإن أمكن أن تكون الأواخر أوثق كان بها أليق، فمدار الأمور على عواقبها. وإذا برز لك البيت العجيب، أو سنع المعنى الغريب، فتحيل له في أخ يماثله، أو صبو (هكذا) يماثله ويشاكله لئلا يقال اتفاق وقع بغير رام (هكذا)، أو هي رمية من غير رام. وقد قال أحدهم فاعزاً على صاحبه: أنا أقول البيت وأخاه وأنت تقول البيت وابن عمه. وقال غيره: أنا أقول هي كل ساعة قصيدة وأنت تقولها في كل شهر، فاجابه: أنا لا أطبع شيطانني كما تطبع شيطانك⁽⁶⁴⁾. ويبدو الشاعر إلى الثاني قبل إخراج شعره، وإلى أن يحمده فيه النظر بمد النظر، وأن يمرضه قبل إخراجة على صديق ناصح يصنفه القول فيه. ويستشهد ابن عزرا في هذا المجال بقول الحطيفة: خبر الشعر الحولي المنقح، ويضيف أن المنقحات الكبيرة تسمى الحوليات⁽⁶⁵⁾. ويحث الشاعر أيضاً على التواضع وإلى أن يعتمد عن الإعجاب بنفسه وشعره⁽⁶⁶⁾. وجميع هذه الأقوال والنصائح سبق أن أوردها النقاد العرب القدماء أمثال الجاحظ، وابن قتيبة، وابن طباطبا، والحاتمي، وابن سنان الخفاجي، والمرزباني. ولا شك أن ابن عزرا قد استقدها منهم كما توضح ذلك الإحالات في هوامش هذا البحث.

وقد أشار ابن عزرا إلى اختلاف حالات الشاعر في قول الشعر فقد يسهل عليه القول في زمن ويتعذر عليه في آخر، ثم أضاف بأنه «إذا اشتغل البال لم يتأت المقال»، واستشهد على ذلك بقول عبيد بن

الأبرص: «حال الجريض دون القريض»، ويقول الفرزدق: «أنا عند الناس أشعر الناس وربما مرت علي ساعة وقلع ضرس أهون علي من أن أقول بيتاً واحداً».

وتحدث ابن عزرا عن الطريقة التي يمكن للإنسان أن يعرف بها مدى قبول الناس لكلامه، وما إذا كان حسناً أم غير حسن، ودعى الشاعر إلى أن لا يفتر برايه في شعره، ولا برأي صديقه المعجب به؛ لأن حبه إياه قد يعميه عن مساوئه «فإذا كان ذلك كذلك فادخل قولك في عرضة جهدة من الأقوال حتى ترى قدر الإنصات إليه والفرح به، أو الكسل عن سماعه، واجعل رأيك الذي لا يخطئك، ودليلك الذي لا يكتذبك حرص السامعين عليه، وصفيهم إليه... فإن ظهر لك من السامع فترة في الإصغاء، وذلك لا يكون مع طيب القول إلا من جهل أو حسد، فأمسك عنه؛ فقد قال بعض الحكماء: من لم ينشط لحديثك فارفع عنه مؤونة الاستماع. وقد ذكر في بعض الأخبار أن بعض أغفال الشعراء سأل صديقاً من صديريهم قائلاً: لِمَ لا تقول من الشعر ما يفهم؟ فأجابته: لِمَ لا تفهم من الشعر ما نقول؟ فقطعه»⁽⁶⁸⁾. وواضح أن هذه الطريقة هي التي سبق أن نادى بها الجاحظ في البیان والتبيين حيث قال مخاطباً المنشئ شاعراً كان أم كاتباً: «فإن أردت أن تتكلف هذه الصناعة، وتنسب إلى هذا الأدب، فقرضت قصيدة، أو حثرت خطبة، أو ألقت رسالة، فليالك أن تدعوك الثقة بنفسك، أو يدعوك عجبك بثمرة عقلك إلى أن تتحله وتدعيه؛ ولكن اعرضه على العلماء هي عرض رسائل أو أشعار أو خطب؛ فإن رايت الأسماع تصفي إليه، والمهون تحمد إلى، ورأيت من يطلبه ويستحسنه، فانتحلّه. فإن كان ذلك في ابتداء امرئ، وفي أوّل تكلفك، فلم تر له طالباً ولا مستحسناً، فلعله أن يكون ملأماً ريضاً قضيئاً، أن يحلّ عندهم محلّ المتروك. فإذا عاودت أمثال ذلك مراراً، فوجدت الأسماع عنه منصرفه، والقلوب لاهية، فخذ في غير هذه الصناعة، واجعل رائدك الذي لا يكتذبك حرصهم عليه، أو زهدهم فيه... فلا تثق في كلامك برأي نفسك؛

فلنبي ربما رأيتُ الرُّجُلَ متمسكاً وفوق المتماسك، حتى إذا صار إلى رأيه في شِعْرِهِ، وفي كلامه، وفي ابنه، رأيتُه متهافتاً وفوق المتهافت،⁽⁶⁹⁾.

وقد تحدث ابن عزرا باختصار عن بعض القضايا النقدية الكبرى التي شغل بها النقاد العرب ومن ذلك قضية اللفظ والمعنى، فقد حثَّ الشاعر على أن يخيض الفاظه على قُدُود معانيه «فاللفظة آلة المعنى، وعلى المعنى تقع المخاطبة، فكل كلام لا يحمل معنى فهو فارغ، وقد قهل المعنى روح واللفظ بدن المعنى»⁽⁷⁰⁾، ثم أضاف بأن اللفظ ينبغي أن يكون بسيطاً «غير مضطر إلى تأويل، ومعناه غير مفتقر إلى دليل... وقد سئل من أشعر الناس؟ فكان الجواب: أسلمهم لفظاً، وأحسنهم بديهة. وقيل: خير الكلام ما قلَّ، وجُلَّ، ولم يمل. وقيل: خير القول ما دخل على الأذن بغير إذن»⁽⁷¹⁾.

وتحدث كذلك عن قضية الطبع والتكلف فنكر أن التطبيع ليس كالطبع، وأن التكمل في المين ليس كالكمال، وحثَّ من ألف له الكتاب على أن يسهر مع طبعه ولا يتكلف الشعر إذا لم يكن له طبع فيه، فالإنسان لا يعاب بأنه لا يقول الشعر ولكنه يعاب إذا قال شعراً رديئاً ثم أردف قائلاً: «أما ترى أن في أعلام الإسلام مثل ابن المقفع الخطيب، وعبد الحميد، والأصمعي، والجاحظ وغيرهم، وهم عمدة البلاغة، وأساتذة الخطابة، وما وقع بطبع أحدهم نظم كلمتين. وهي ملتنا بالأندلس أبو الوليد بن جراح، وأبو إسحاق بن سقطار المنبوز بابن يشوش، وهما شيخنا العبرانية على الإطلاق، لم يسمع لهما بيت موزون»⁽⁷²⁾، ثم استشهد بقول ابن المقفع وقد سئل لِمَ لا تقول الشعر؟ فأجاب: الذي أَرْضاه لا يجيئني، والذي يجيئني لا أَرْضاه، ويقول منسوب إلى أحد النقاد وقد سئل عن مثل ذلك فقال: «أنا كالمِسِّنْ أشعد ولا أقطع. وقال: رأس الكلام الطبع، وعموده الدرية، وجناحه الرواية، وحليه الإعراب»⁽⁷³⁾. وقد ذكر ابن عزرا أن

الفيلسوف، وهو يمتي أرسطو، قد أحصى «المعاني التي بها يفضل الشعر ويحسن، في الثامن من كتبه المنطقية، فوجدها ثمانية، وهي: جزالة اللفظ، وعذابة المعنى، وانطواء كثير من المعنى في قليل من اللفظ، وحسن التشبيه، وجودة الاستعارة، وشدة الالتئام، وتسبيق (هكذا) الأعجاز والصدور، واستقصاء المعاني. وقال: ثلاث خصال يبلغ بها الشاعر إلى حاجته وهي: إيجاز اللفظ، وحسن التشبيه، وإصابة المعاني»⁽⁷⁴⁾. ثم أضاف ابن عزرا أن العرب قد «فرغته إلى أكثر من هذا العدد مراراً، ودقت النظر في ذلك كثيراً»⁽⁷⁵⁾. والمعاني الثمانية التي ذكر ابن عزرا أن الفيلسوف قد أحصاها هي ما يعرف عند العرب بمناصر عمود الشعر. والمعروف عند النقاد العرب أن أول من بحثها هو الأمدى، ثم القاضي الجرجاني، ثم أضاف إليها المرزوقي بعض العناصر وشرحها في مقدمته لشرح حماسه أبي تمام⁽⁷⁶⁾.

وتحدث أيضاً عن الأخذ والسرقعة فبحث الشاعر الذي يريد أن يأخذ معنى قد سبق إليه أن يتلف في أخذه هيزيد عليه زيادة لا تطل بمعناه، أو ينقص منه نقصاناً لا يهجنه، وقال إن «حدّ الزيادة هو التطفيف على الواجب، وحدّ النقصان هو التقصير عن الواجب، فالواجب إذا هو الكمال»⁽⁷⁷⁾. وقد أورد في هذا الموضع رأي الجاحظ في السرقعة، ووصف الجاحظ بأنه زعيم المتكلمين فقال: «قال الجاحظ، وهو زعيم المتكلمين: لا أعلم شاعراً تقدم في تشبيه مصيب أو معنى غريب، أو قول مخترع إلا ومن بعده من الشعراء قد انتعله أو بعضه. نعم إن خالف اللفظ أو المروض لم يكن المتقدم أحق به من المتأخر»⁽⁷⁸⁾. ولم يورد ابن عزرا كلام الجاحظ بدقة، وإنما تصرف فيه⁽⁷⁹⁾.

وقد أوصى الشاعر الذي يريد أن يحوّل معنى من العبرية إلى العبرية أن يأخذ المعنى ويلتمس له الفاظاً مناسبة من اللغة العبرية لا أن يترجمه لفظة بلفظة «فليس جميع اللغات متشابهة... وإن لم يتأت

على اختصارك فتبرأ منه، فربُّ سكوت أفضل من مقال، ومن تكلم فاحسن قد يسكت ويحسن، وليس ينمكس»⁽⁸⁰⁾.

وقد تحدث عن الفلو والمبالغة في الشعر، وعن الصدق والكذب فيه فاعتمد في ذلك على آراء النقاد العرب أمثال قدامة بن جعفر، والحاتمي، والفارابي، وابن رشيق، وابن سنان الخفاجي، كما اعتمد على رأي أرسطو في هذا الموضوع. ففي أثناء حديث موسى بن عزرا عن شعره، وعن بعض منتقديه قدم تعليلاً لما اشتمل عليه بعض شعره من مبالغة في مدح، أو ذم، أو فخر فقال: «إنما سلكت في ذلك سبيل المتقدمين، واتبعت في الملتين رأي المتكلمين في الفلو والإطناب، وزخرف القول والإسهاب. فالتعمق في صنعة الشعر هو الغاية من العلماء بهذا الشأن. فمنهم من عاب أبيات الإغراق، ومنهم من امتدحها وهم الجم الفخير، وأوجبوا الفضيلة لمبدعها وقالوا: إنما يراد بالإغراق المبالغة، وزادوا أن الشاعر متى أوغل بما يخرج عن الموجود، ويدخل في باب المعلوم إنما يرهق به المثل ويلوغ الغاية في النعت، وإن كان قد قيل: من البرهان الأكبر الإخبار بما تقبله العقول. وقيل: خبر القول أصدقه، فهو قول صحيح لكنه ليس يصعب الشعر، فقد قيل: أطيب الشعر أكذبه. وسئل عن الشعر فكان الجواب: ناهيك بقوم لا يستحسن الكذب إلا منهم. وقيل: الصدق والكذب في الأقاويل، والصواب والخطأ في الضمائر، والخير والشر في الأفعال، والحق والباطل في الأحكام، والنفع والضرر في الأشياء المحسوسة. وفي قرآن المرب: «والشمرء يتبعهم الفاوون، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون، وأنهم يقولون ما لا يفعلون». ولو عَرِيَ الشعر من كذب لم يكن شعراً، وإن لم يصح عند التأمل»⁽⁸¹⁾. ثم أورد ابن عزرا قسمة أرسطوطاليس للكلام من ناحية الحق والباطل فنكر أن أرسطو قد قال: «الكلام منه حق وباطل، ومنه متوسط بين الحق والباطل. فالحق هو البرهان وكل شيء يجري مجرى البرهان. والباطل هو كلام الشمرء على طريقتهم.

لا نفس كلامهم. وأما المتوسط بين الحق والباطل فعنه ما حقه أكثر من باطله مثل كلام المجادلين، ومنه ما باطله أكثر من حقه مثل كلام المفسطائيين، ومنه ما حقه مساو لباطله مثل كلام البلفاء والخطباء⁽⁸²⁾. ثم أضاف ابن عزرا أن الشاعر إذا مدح فقال: إن وجه الممدوح أقوى إنارة من الشمس، وأن يده أسقى من الفيث، أو قال: إنه أشجع من الليث، وأن صدره أوسع من البحر فكل ذلك كذب في صورة الحق، تدفع إليه ضرورة الكلام⁽⁸³⁾، ثم شفع هذا القول بكلام نسبة إلى الغارابي في كتابه «إحصاء العلوم» حول التخييل والمحاكاة وعلق عليه قائلاً: «وقد اختصر بعض العلماء هذا القول وأخذ عينه وقال: إن الشاعر كالمُصَوِّر الصورة المتقنة، الرائثة للعين ولا حقيقة لها، وهذا في غاية الإقناع»⁽⁸⁴⁾.

2 - البلاغة:

عرف ابن عزرا البلاغة بمدة تعريفات معظمها مأخوذ مما أورده الجاحظ، وابن رشيق، وابن عبد ربه. فقد قال: «البلاغة إقلال هي إيجاز، وصواب مع سرعة جواب. وقيل: البلاغة هي المعنى الصحيح في اللفظ الفصيح. وقيل: البلاغة ألا تخطيء ولا تبطن». وقيل: البلاغة هي التعريف بمواضع المقاصد بالفاظ مفهومة. قال أرسطاطاليس: العلم العلة الفاعلة، والمداد العلة الهيولانية، والخط العلة الصورية، والبلاغة العلة التمامية. قال الجاحظ: صنعة الكلام علق نفيس وجوهر ثمين، وهو المعيار على كل صنعة، والزمزم على كل عبارة... وكل علم عليه عيال، وكل تحصيل آلة ومثال⁽⁸⁵⁾.

وقد أورد ابن عزرا في آخر كتابه «عشرين فصلاً من فصول البديع في محاسن الشعر» خصص كل فصل منها للحديث عن نوع من أنواع البديع، وقال إن هذه الأنواع «بعض ما سنتفته الطبقة العالية، وهرسان الكلام، وأمرأ النثر والنظام من الإسلام»⁽⁸⁶⁾. وقد أضاف أن

إيراد هذه الأنواع البديعية هو الغاية التي من أجلها ألف الكتاب وإن ما سبقها من موضوعات إنما هو تمهيد لها⁽⁸⁷⁾. والأنواع البديعية التي أوردها هي التي وُجِدَتْ لها نماذج في اللغة العبرية. أما ما عداها من أغراض بلاغية أخرى موجودة لدى العرب فقد قال إنها «مما لا يدرك عندنا، ولا يلحق في لفتنا»⁽⁸⁸⁾. وقد صرح بالطريقة التي سيتبعها في عرض هذه الأنواع البديعية، والسبب الذي دعاه إلى إيرادها فقال: سأورد في كل نوع من هذه الأنواع «مثالاً واحداً من أبيات الشعر العربي، وأحذو عليه ما أجده في النصوص المكرمة؛ لئلا تشرذم ويُظن أننا مقصرون أيضاً عنهم كل التقصير، وإن لغة العرب انفردت بهذه الملح... وإن لفتنا خلية منها، وإن لم تكن نفسها في بعض الكلام ففيها إشارات دالة يقتدى بها إلى أكثر منها... ثم أحضِر ما يتهسر لذكري من كلام شعراء ملتقا في هذه الأبواب، إما أن أحذو في ذلك الطريقة من الإسلام بعد وجود ذلك في النصوص... وما لم أجده تركت الباب خلوا حتى يقع إليك فتلحقه...»⁽⁸⁹⁾. وقد ذكر ابن عزرا أنه لا يتفق مع من لا يرى مراعاة هذه الأنواع البديعية بحجة عدم الحاجة إليها؛ لأن العرب كما يقول: قد «اصطلحت عليها»، وقد جعلتها كالألات لكلامها والمتاع لقريضها... وعليها أن نجمع معهم عليها بحسب وجودها وطاقتنا... وهذه الأبواب المقيدة، وشبيهها مما لا أقيده لعدمها في العبرانية، هي أمتعة الشعر، وآلاته، وأعوانه على الرقة، وأدواته على لطف القول حسبما يبدو إلى أهل الفهم⁽⁹⁰⁾.

والأنواع البديعية التي تحدث هي:

- 1 - الاستعارة، 2 - الوحي والإشارة، 3 - المطابقة،
- 4 - المجانسة، 5 - التقسيم، 6 - المقابلة، 7 - التسميم،
- 8 - الترديد، 9 - التصدير، 10 - التبليغ، 11 - التتميم،
- 12 - الاعتراض، 13 - التشبيه، 14 - حشو البيت لإقامة الوزن،
- 15 - الاستثناء، 16 - الفلو، 17 - التقييد، 18 - حسن الإبتداء،
- 19 - حسن التخلص، 20 - الاستطراد⁽⁹¹⁾.

وابن عزرا يَعْنِي بالبدیع ما نَعْنِيه الآن بالبلاغة عامة ولا يعني به فقط ما هو معروف الآن بعلم البدیع، فهو كما أوردنا أعلاه قد تحدث عن الاستعارة والتشبيه وهما من أهم موضوعات علم البيان. فالبلاغة في عصر ابن عزرا لم تتجزأ بعد إلى أقسامها الثلاثة المعروفة عند المتأخرين. وهو قد سار على النهج الذي سار عليه ابن المعتز في كتاب البدیع. فابن المعتز قد تحدث عما عُرِفَ في عصره من أغراض بلاغية باسم البدیع، وكان من بين ما تحدث عنه تحت هذا المسمى الاستعارة، والتمريض والكتابة، وحسن التشبيه⁽⁹²⁾.

ولا يتسع المقام في هذا البحث للمحديث بالتفصيل عما أورد ابن عزرا في هذه الفصول العشرين، ولذلك فإننا سنكتفي بإيراد بعض النماذج التي توضح المنهج الذي اتبعه في دراستها، والوقوف عند بعض الملحوظات التي يوردها مما يساعد على استكناه موقفه من البهان عند العرب.

عُرِفَ ابن عزرا الاستعارة تعريفاً مستقياً من تعريف ابن المعتز، فقد عرفها ابن المعتز بأنها: «استعارة الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عرف بها، مثل أم الكتاب، ومثل جناح الذل»⁽⁹³⁾. وقد رد ابن عزرا هذا التعريف لكن مع شيء من الاضطراب في التعبير حيث قال: «ومعنى الاستعارة الكلمة بشيء لم يعرف بشيء قد عرف»⁽⁹⁴⁾. ويبدو أن ناسخ المخطوط، أو محققه لم يحسن نقل تعريف ابن عزرا للاستعارة فجاء تعريفه لها مضطرباً تنقصه بعض الكلمات والحروف.

ثم أشار ابن عزرا إلى أهمية الاستعارة في الكلام المنظوم والمنثور فذكر أن الكلام إذا كسوته ثوب الاستعارة جمّلت بدياجته، وورقت زجاجته، وأن بين الكلام المستعار والعريان منه مثل الذي بين العمي والبيان⁽⁹⁵⁾، ثم أضاف أن الإفراط في استعمال الاستعارة لدى بعض الشعراء العرب واليهود قد أدى إلى وجود استعارات قبيحة. ورَدُّ على بعض من أنكروا الاستعارة من العلماء اليهود المناصرين له واصفاً

إياهم بمجانبة الطريق السوي؛ لأن الاستعارة في النصوص المبرية كثيرة لا تحصى، فلا بأس بها، بل لا غنى عنها⁽⁹⁶⁾. ثم أورد نماذج من الاستعارات الواردة في الكتب الدينية اليهودية القديمة⁽⁹⁷⁾ وأعقب ذلك بقوله:

وقد أفصحتم العرب بتفضيل هذا اللسان (الاستعارة) وأعلنت تعظيمه، وجعلته من مفاخر أهل البيان، وهتفت بإثبات الفضل لمنتحلي ذلك في أشعارها، كما جاء منه في قرآنهم نحو: وإنه في أم الكتاب، واخضض لهما جناح الذل من الرحمة، وآية لهم الليل نسلخ منه النهار، واشتعل الرأس شهباً. وكثير مثله يفوت العدد جلبت لك هنا⁽⁹⁸⁾.

ثم أشار ابن عزرا إلى أنه قد استخدم الاستعارة في أشعاره، وخطبه، ورسائله بعدما وجدها مستعملة في الكتب المقدسة⁽⁹⁹⁾. ثم أورد نموذجاً واحداً للاستعارة في الشعر العربي وهو قول ذي الرمة في وصف طول الوقوف على النيار، والبكاء على الآثار الدارسة:

وقفت بها حتى ذوى المود في الثرى / وساق الثرىا في ملاسته الفجر

وذكر أن الشاعر في هذا البيت قد استعار للفجر ملاسة وهو ليست له ملاسة له على الحقيقة⁽¹⁰⁰⁾. ثم أورد مثالا للاستعارة من الشعر العبري بيتا لابن جيهيرول معناه بالعربية :

ولبمن الليل درع الظلام / وطمنه الرعدُ بفجر البرق

وقال ابن جيهيرول قد «استعار لظلمة الليل «الدرع»، ولنور البرق «الخنجر» ومن صفته «الطمن»، وجميعها من أسباب الحرب»⁽¹⁰¹⁾.

ومن بين ما تحدث عنه من الأغراض البيعية حسن الابتداء، وحسن التخلص، وهما يمثلان الفصلين الثامن عشر والتاسع عشر، وقد جمع بينهما ابن عزرا في موطن واحد لتقاربهما في الموضوع كما يقول⁽¹⁰²⁾. وقد ذكر أن هناك مَنْ استحسن ابتداء القصائد بالتشبيب،

ثم الانتقال بعد ذلك إلى الغرض الرئيس من مدح أو ذم أو غيرهما . وهناك من لم يرض عن البدء بالتشبيب ؛ لأن ذلك سيكون على حساب الغرض الرئيس، كالمُدح مثلاً، فلا يصل الشاعر إلى غرضه إلا وقد فترت نفسه، واستهلك أفضل قواهيه في تشبيبه⁽¹⁰³⁾ . ثم أورد عدة ابتداءات لشعراء عرب لم يفتتحوا قصائدهم بالتشبيب، أولهم أبو المتاهية في قوله:

إني أمنتُ من الزمان وريبه لما علقْتُ من الأمير حبلاً⁽¹⁰⁴⁾

والثاني هو أبو الطيب المتنبّي في قوله يمدح سيف الدولة:

لكل امرئ من دهره ما تصودا وعادات سيف الدولة الطعن في العدا

ثم أورد مطلع قصيدة أوس بن حجر في رثاء فضالة بن كلفة:

أيتها النفس أجملِي جزعاً إن الذي نحزنين قد وقعا

وقال إن هذا المطلع من المطلع المستحسن، وأن ابن جبريال قد

استفاد منه في أحد أبياته. ثم أورد كذلك مطلع قصيدة أبي تمام في

رثاء محمد بن حميد:

أصم بك الناعي وإن كان أسعيا وأصبح مغمى الجود بمدك بلقما

وقد ذكر أن مثل هذا كثير لا يحصى⁽¹⁰⁵⁾ . كما ذكر أن هناك من

الشعراء اليهود من ابتدأ المديح بدون أن يقدم له بتشبيب، واستشهد

على ذلك بنماذج من شعره ومن شعر ابن جبريال⁽¹⁰⁶⁾ .

أما التخلص من شيء إلى غيره فقد ذكر ابن عزرا أن المتأخرين

من الشعراء العرب قد أولموا به كثيراً ، ولكثرة شيعه لم يَر حاجة إلى

إيراد أمثلة له. أما الشعراء اليهود فإن التخلص لديهم قليل، وقد أورد

نماذج له من شعر الناجيد، وابن جبريال⁽¹⁰⁷⁾ .

وقد ذكر أن الاستطراد على طريقة شعراء العرب، وهو أن

يستنطرد الشاعر مثلاً من مدح إلى ذم، لا وجود له في النصوص الدينية اليهودية، ولم يره ابن عزرا عند أي شاعر من شعراء اليهود⁽¹⁰⁸⁾. أما مزج الفكاهة باليقين فهو كثير عند العرب قليل لدى اليهود⁽¹⁰⁹⁾. وأما الإيجاب والسلب فهو قليل في النصوص الدينية اليهودية، وقد أخذ الشعراء اليهود من الشعراء العرب⁽¹¹⁰⁾.

وقد ألحق ابن عزرا بالأبواب العشرين باباً إضافياً طويلاً لم يغطه رقماً مثلما فعل بالأبواب العشرين، وجعل عنوانه «الأمثال والأحاجي». وقد ذكر ابن عزرا في هذا الباب أن «جميع المثل ضربت الأمثال واستحسنتها، والعرب تفضلها وتروي حوادثها، وهي قرآنها قيل: وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون. وقيل إن المثل يجمع ثلاث خلال: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه... وبعض علماء ملتزمين قال إن **المثل هو الكلام المجرد**، وليس كذلك. إنما المثل الكناية دون التصريح والمعنى واحد. والألفاظ والأحاجي معها واد واحد وقريب منها»⁽¹¹¹⁾. وقال ابن عزرا: إن «الأحاجي دون الأمثال موجودة عندنا... وقد ضرب الملحون الأمثال الباطلة فأنكر ذلك عليهم النبي»⁽¹¹²⁾، ثم أضاف أنه توجد لدى العرب أبيات تشتمل على مثليين، وعلى ثلاثة أمثال، واستشهد على المثليين بقول امرئ القيس:

الله أنجح ما طلبت به والبر خيهر حقيبة الرُّحْل

واستشهد على الثلاثة بقول زهير:

وفي الحلم إزعاج، وفي العفونة زينة وفي الصلح منجاة من الشر فاصنع⁽¹¹³⁾

وهيما يتعلق بالألفاظ والأحاجي والمعنى ذكر ابن عزرا أن «لشعراء العرب في الأحاجي والألفاظ والمعنى شعر كثير لا يحصى بسرعة، والعلم به قليل الفوائد، وتبع بعض شعراء اليهود رأيهم فجاء غير مفلح إلا النزر اليسير. وكذلك الفكاهات والمهاترات لم تحسن

فيها أقوالهم فإنهم تسمروا على اللغة العبرانية البريئة من صنوف الطنن والهمزة⁽¹¹⁴⁾.

وقال: إن شعراء العرب استحسنوا إدخال آيات من قرآنهم على ما يسمونها آيات في شعرهم ، وهي عندهم من مفاخر أقوالهم...
كقول بعضهم:

خُطُّ بالسك على أبوابها ادخلوها بسلام آمنين
وقد تمكن لشعراء ملتقى قريب من ذلك في مصارع أبيات مختلفة الأعراض بزيادة قليلة أو بنقصان يسير... ولشعراء العرب عجيبة في أبيات معاني مستخرجة من قرآنهم لا تُستخرج إلا منهم نحو قول أحدهم في النحل:

ولو أن ما بي من نحل مركب على جمل ما كان في النار خالد

لأن في قرآنهم ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط، وهو عين الإبرة... وفي أصحابنا من تبع هذا الرأي فصرف أبيات معاني شرحها من الكتب المقدسة، فمنهم من استوهم غرضه في بيت، ومنهم من تممه في بيتين⁽¹¹⁵⁾. واستشهد على ذلك بنماذج من شعره ، وشعر الناجيد، وابن حسداي، وابن سهل، وابن جبريال⁽¹¹⁶⁾.

وقد اختتم ابن عزرا كتابه بقصيدة طويلة نظمها باللغة العبرية وضمن بعض أبياتها جميع الأغراض البديعية السابقة، وقد فعل ذلك من أجل أن يسهل على الدارس تذكر هذه الموضوعات. يقول: ورايت أن أذيل هذه المقالة بقصيدة ضَعَنْتُ بعض أبياتها جملة الأبواب المذكورة فيها من جهة البديع لتجده في هذه فتتظر إليها من كتب بمشيئة الله تعالى⁽¹¹⁷⁾.

مما سبق يتبين بوضوح أن موسى بن عزرا كان يعدُّ البهان العربي القدوة والمثال الذي يطلب من أبناء ملته أن يحتذوه وأن

يستفيدوا منه بقدر الطاقة. وموقفه من اللغة العربية، ومن العرب أنفسهم وما وهبهم الله من الفصاحة ودلالة اللسان موقف تبجيل وتقدير يطالعنا في معظم صفحات الكتاب. أما الشمر العربي والبلاغة وهما أكثر ما شغل ابن عزرا به نفسه في كتاب المحاضرة والمذاكرة فإنه يرفعهما إلى أعلى الدرجات وينصب منهما مثلاً يطلب من أبناء ملته أن يسموا إلى احتذائه. ولا يستغرب هذا الموقف من ابن عزرا فهو قد عاش بين العرب في الأندلس وحنق لغتهم، وثقف بثقافتهم، واتخذ من بعضهم أصدقاء له، ثم عاشر غيرهم في إسبانيا المسيحية عندما ترك وطنه غرناطة ورأى الفرق بين الحضارتين والشعبين. لقد لقي اليهود من الحرية في الأندلس ما لم تلقه جالية أخرى من جالياتهم في أي قطر آخر. وقد كان من بينهم في الأندلس وزراء وأصحاب نفوذ تسنموا أعلى المناصب. وقد ساعد هذا الوضع الجالية اليهودية على تطوير نفسها في شتى مناهي الحياة المادية والفكرية. لقد نهضت اللغة العبرية من سباتها وازدادت العناية بها كثيراً. ونشأ الشمر العبري مترسماً خطى الشمر العربي، وازدهرت الدراسات التلمودية، والفلسفة اليهودية، وكثر الأطباء والعلماء اليهود كثرة لافتة للنظر ولذلك لم يكن غريباً أن يطلق اليهود أنفسهم على هذه الفترة الزمنية من حياتهم في الأندلس مصطلح «العصر الذهبي»⁽¹¹⁸⁾.

إن كتاب المحاضرة والمذاكرة كتاب ينطق بالثناء على العرب ولغتهم وآدابهم. والشئ الوحيد الذي بدا أن ابن عزرا قد تردد فيه هو ما يتصل بما ذكره من أن متأخري المسلمين قد جعلوا فصاحة القرآن الكريم الدليل المعجز على صحته، وأن بلغاء العرب لا يستطيعون الإتيان بمثله. يقول ابن عزرا:

«... حتى إن هذه العشرة المتأخرة الإسلامية جعلت فصاحة قرآنها المعجز على صحته، وإن أولي البلاغة منهم لا يطبقون على

مثله، والرّد عليهم ليس مما نحن فيه. وقد بهن رأس المثيبة الربيعي شموئيل بن حفني - دام ذكره - في كتابيه: نسخ الشرع وأصول الدين وفروعه، وداود الرقي، المعروف بالقمص، في كتابه الملقب بالعشرين مقالة ما فيه الكفاية لمن التمسها منها، حاشا ما افترق للربيعي سعدية في كثير من تواليفه. وقد عارض أبو العلاء المبري هذا القرآن بتأليف فصيح سماه الفصول والفتايات، فأدرك شأوه في الفصاحة لا في كثرة القول⁽¹¹⁹⁾. لم يصرح ابن عزرا برأيه في هذا الموضوع واكتفى بالقول بأن هذا الأمر خارج عن موضوعه لكن استخدامه لعبارة «والرّد عليهم» توحي بأنه لا يرى ما يراه المسلمون بشأن كون فصاحة القرآن هي الدليل على إعجازه. والعلماء اليهود الذين أشار إليهم ممن ناقشوا هذا الموضوع لم يتح للباحث الاطلاع على آرائهم. ويتصل بهذا الموضوع ما أورده ابن عزرا في الفصل الممنون «كيف صار الشعر في ملة العرب طبعاً وهي سائر الملل طلبها» **من نقاش** دار بينه وبين بعض فقهاء المسلمين بشأن فصاحة الوصايا العشر التي يسميها ابن عزرا «العشر كلمات». يقول ابن عزرا: «ولقد سألتني في أيام الحداثة في دار نشأتي بعض أعلام فقهاء المسلمين، كنت صنيته ومُدلاً عليه، أن أتلو عليه العشر كلمات باللسان المبري، ففهمت مفزاه أنه يريد يستقصي فصاحتها، فسألته أن يتلو علي فاتحة قرآنه باللسان اللاتيني، وكان ممن يتكلم به ويفهمه، فلما تدبر تحويله إلى هذا اللسان سمع لفظه... ففهم مرادي، وعفاني مما سألتني عنه»⁽¹²⁰⁾. وهذا الكلام يشير إلى اهتمام ابن عزرا منذ مطلع شبابه بفصاحة النص وانشغاله به، ومناقشته مع العلماء. ولعله في هذا الحوار الذي جرى بينه وبين الفقيه المسلم كان متأثراً، ولو من بعيد، بتعليل الجاحظ لعدم ترجمة الشعر لأنه إذا ترجم «تقطع نظمه، ويطل وزنه، وذهب حسنه وسقط موضع التعجب»⁽¹²¹⁾.

وموضوع إعجاز القرآن في نظر المسلمين قد ألفت فيه كتب مستقلة ورسائل خاصة. ومجمل الرأي فيه أن هناك من الدارسين من

قال إن القرآن معجز لما تضمنته من إخبار عن المفجبات والصدق والإصابة في ذلك كله، وهناك من قال: إنه معجز لما تضمنته من إخبار عن قصص الأولين وسير المتقدمين، وهناك من قال إنه معجز لما تضمنته من تشريع، وهناك من قال بالصرّفة، وهناك من قال إن الإعجاز يكمن في نظم القرآن وتأليفه، وهذا الرأي الأخير هو الأشهر وهو رأي الباقلائي وعبد القاهر الجرجاني⁽¹²²⁾.

أما ما قاله ابن عزرا عن أبي العلاء الممري من أنه قد عارض القرآن «بتأليف فصيح سماء الفصول والغايات» ، فأدرك شأوه في الفصاحة لا في كثرة القول⁽¹²³⁾ . فالأرجح أن أبا العلاء لم يقل بذلك وإنما قال به خصومه الذين أرادوا أن يُشتموا عليه، ويتهموا بالكفر لأشياء أخذوها عليه . وقد أورد ياقوت هذه القصة على نحو يوحى بعدم صحتها يقول: «قال السلفي: حُكي عن أبي العلاء الممري في الكتاب الذي أملاه وترجمه «بالفصول والغايات»، وكأنه معارضة منه للمسور والآيات، فقيل له: أين هذا من القرآن؟...»⁽¹²⁴⁾ فالذي حكى هذه القصة عن أبي العلاء شخص مجهول الاسم إذ القصة قد صُدّرت بالبناء للمجهول «حُكي». ولم تقل القصة إن أبا العلاء قد عارض بكتابه القرآن الكريم، وإنما قالت: «وكانه معارضة منه للمسور والآيات». ثم إن الدعوى المزعومة لم تلقَ قبولاً من سامعيها وإنما استتكارا منهم بدليل أنه «قيل له: أين هذا من القرآن؟». أما أبو العلاء نفسه فقد سمى كتابه: «الفصول والغايات في تمجيد الله والمواعظ»⁽¹²⁵⁾ . فهل يكون كتاب أنشئ من أجل تمجيد الله معارضة للقرآن الكريم؟ هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الكتاب كما ينكر ياقوت الحموي يقع في سبعة أجزاء ، ومقداره مائة كراسة . وهو مرتب على حروف المعجم⁽¹²⁶⁾ . والذي وصل إلينا منه هو الجزء الأول فقط، وهذا الجزء يحتوي على الحروف من الهمزة إلى الخاء، وهو يقع في 564 صفحة، فالكتاب طويل جداً . فكيف يقول ابن عزرا: إنه أدرك شأو القرآن في الفصاحة لا في كثرة القول؟ يبدو أن ابن عزرا لم يطلع على الكتاب،

ناهيك عن أن يكون قد قرأه⁽¹²⁷⁾. ولعله سمع بتلك الدعوى على أبي
العلاء المعري فرددها مع المريدن، ثم أضاف إليها من عنده «فأدرك
شأوه في الفصاحة لا في كثرة القول».

ثبت بمراجع البحث

♦ دراسة مقدمة إلى الملتقى الدولي الثاني لحوليات الجامعة التونسية الذي
عقد في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة منوبة بتونس خلال الفترة
10/1425/27-24، ولكن الباحث لم يتمكن من المشاركة وذلك بسبب إلغاء الرحلة
التي كان مقررا أن يسافر عليها.

1) Joseph Jacobs, Isaac Broyde, "Ibn Ezra, Moses Ben Jacob ha -
Sallah". Jewish Encyclopedia .

"Ibn Ezra, Moses Ben Jacob ha - Sallah" The New Encyclopedia
Britannica, Chicago, 1987, vol.6, p 219-220 . Isidore Epstein, Judaism,
London, Penguin Books, 1966, p.193.

د. شعبان محمد سلام . الأثر المعري في الشعر المبري، القاهرة، 1981 (لم تذكر
دار النشر)، ص 166. د. أحمد شعلان ومن الأدب المعري- المبري، أبو هارون
موسى بن يعقوب بن عزرة وكتابه: المحاضرة والمذاكرة، مجلة كلية الآداب والعلوم
الإنسانية بالرياض، العدد، 10، 1984، ص، 65، 67. ويلاحظ هنا أن الدكتور
شعلان يسمي ابن عزرا «ابن عزرة».

2) الأثر المعري في الشعر المعري، ص، 37، 166. موسى بن عزرا، كتاب المحاضرة
والمذاكرة، (ألف ابن عزرا هذا الكتاب باللغة العربية لكنه مكتوب بحروف عبرية،
وقد تولى الدكتور شعبان محمد سلام، أستاذ اللغة العبرية السابق بكلية اللغات
والترجمة بجامعة الملك سعود بالرياض، تحقيقه وتحويله إلى حروف عربية. وقد
ذكر الدكتور شعبان سلام أنه قد اعتمد في تحقيقه للكتاب على نسخة خطية
محفوطة بمكتبة بودليان باكسفورد تحمل الرقم 599. وقد استفاد في تحقيقه من
الترجمة العبرية للكتاب التي قام بها الحاخام «بن تسيون هلبير» المنشورة في عام
1924، وانتشرة المحققة للكتاب التي قام بها «إبراهيم شلومو هلكين» والتي نشرها
في القدس مع ترجمة إلى العبرية في العام 1975. والكتاب المحقق منسوخ على

الآلة الكاتبة، وقد اطلع الباحث على نسخة منه). انظر: كتاب المحاضرة والذاكرة، مقدمة المحقق، ص 1-3، 6. كما أن الدكتور أحمد شعلان قد نشر جزءاً من كتاب المحاضرة والذاكرة، وهو المطلب الثالث الذي عنوانه: «كيف صار الشعر في ملة العرب طبعاً وفي سائر الأمم تعلباً»، في الجزء العاشر من مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرياض عام 1984، الصفحات 65-98، وذلك ضمن بحثه الموضح في الهامش رقم 1. وقد ذكر الدكتور شعلان في الهامش رقم 2 من الصفحة 65 من بحثه المشار إليه أعلاه أنه أخذ المطلب الثالث الذي تولى نشره، من النشرة التي أخرجها (هلقين) في القدس عام 1974. كما ذكر الدكتور شعلان في الهامش رقم 1 من الصفحة 65 من بحثه المشار إليه ما يلي: «سنعرض الكتاب عرضاً موجزاً لأننا نأمل أن يطلع عليه القاري الكريم بمد أن ننشره كاملاً». وانظر أيضاً: ص 66. ولا أدري عما إذا كان الدكتور أحمد شعلان قد حقق أمهله في نشر الكتاب كاملاً أم لا.

د . إبراهيم موسى هندواي، الأثر العربي في الفكر اليهودي، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1963، ص 102-103.

وانظر بشأن تحويل التواريخ المشار إليها أعلاه من الميلادي إلى الهجري وبالعكس، كتاب:

G . s . p . Freeman -Grenville-The Muslim and Christian Calendars ,London,1963 ,p.28 , 31.

(3) كتاب المحاضرة والذاكرة ، ص، 73.

"Ibn Ezra Moses" The New Encyclopedia Britannica, vol,6, p . 219.

4) Ibn Ezra Moses" Jewish Encyclopedia.

وقد أشار موسى بن عزرا في الصفحة 89 من كتاب «المحاضرة والذاكرة» إلى أخيه الأكبر عندما كان يتحدث عن المتأخرين من الشعراء اليهود من أهل غرناطة فقال: «ومن أهل القول الرصين والشعر المبين أبو إبراهيم أخي وكبيري، كان رحمه الله، استمان على لطف المقال وعذوبة الشعر بفساحة بآعه في العربية. توفي باليسانة». وانظر أيضاً:

Ibn Ezra Moses" The New Encyclopedia Britannica, vol,6 , p, 219.

(5) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 87. الأثر العربي في الشعر العبري، ص 166. وانظر:

Ibn Ezra Moses" Jewish Encyclopedia"

أحمد شعلان ومن الأدب العربي - العبري ... ص 67.

6) انظر: كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 7-8، 66، 106. الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص 102-104. الأثر العربي في الشعر العبري، ص 166. وانظر نماذج من شعره في كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 107-108، 200، 203، 208، 209، 210، 212، 268، 237.

7) "Ibn Ezra Moses" The New Encyclopedia Britannica, vol. 6. p.219. "Ibn Ezra Moses" Jewish Encyclopedia.

وانظر أيضاً: الأثر العربي في الفكر اليهودي ، ص 102.

8) كتاب المحاضرة والذاكرة، 39، أحمد شعلان «من الأدب العربي - العبري...» ص 67، 68.

9) الأثر العربي في الشعر العبري، ص 166، أحمد شعلان «من الأدب العربي - العبري...» ص 67.

10) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 100-101، 102، 105. وقد ذكر الدكتور أحمد شعلان أن ابن عزرا ظل أربعمائة سنة في إسبانيا المسيحية يعيش الوحدة والضيق والفقر، ويريد ذكرى أيامه الزاهرة بمرنطة، ويتأسف على المنهل العذب الذي تركه هناك، إذ يشعر بأنه وسط اقوام جهال متوحشين مرانين. وازداد حزنه مع تقدمه في الشيخوخة ، ويمدح مات أحد أبنائه تنكر له الآخرون. كما تنكر له أخوه يوسف الذي كان يعتمد عليه في عيشه. ولم يبق أوده إلا بعض الأغنياء من أبناء بلدته الذين قاسموه منفاً. انظر: «من الأدب العربي - العبري...» ص 67.

11) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 7، 87. وانظر. أحمد شعلان «من الأدب العربي - العبري...» ص 69. وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن عزرا عندما يشير إلى كتاب من كتبه فإنه يصفه بأنه «مقالة» ولا يسميه كتاباً. انظر مثلاً: كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 38، 39، 87.

12) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 106. وانظر أيضاً: 7-8. الأثر العربي في الشعر العبري، ص 166. الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص 102-104. أحمد شعلان «من الأدب العربي - العبري...» ص 68-74.

"Ibn Ezra Moses" Jewish Encyclopedia . "Ibn Ezra Moses" The New Encyclopedia Britannica, vol.6.p.219-220. Judaism,p,193.

13) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 99.

14) المصدر نفسه، ص 106.

15) المصدر نفسه، ص 185-186.

16) المصدر نفسه، ص 93.

- (17) المصدر نفسه، ص 208. وانظر: الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص 104.
- (18) الأثر العربي في الشعر العبري، ص 166.
- (19) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 38.
- (20) المصدر نفسه، ص 41.
- (21) المصدر نفسه، ص 38.
- (22) المصدر نفسه، ص 56-57، وقارن ما أورده ابن عزرا هنا بما ذكره أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ في كتاب البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الرابعة، بلا تاريخ، ج 3، ص 13-14، 27-29، وقارنه أيضاً بما ذكره الجاحظ عن يعض الأمم وما تمتاز به كل منها في: مناقب التركة ضمن رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1964، ج 1، ص 67-71. وانظر: عبدالله بن محمد بن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، شرح وتصحيح، عبدالمتعال الصعيدي، القاهرة، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، 1969/1389، ص 40-43، 45. صاعد بن أحمد الأندلسي، طبقات الأمم، تحقيق: حياة بو علوان، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1985، ص 33، 38-39، 40-42، 44-45، 49-51، 70-81، 106، 111-115، 118، 120-121، 126. أحمد شحلان، من الأدب العربي - العبري...، ص 76-77.
- (23) كتاب المحاضرة، ص 45. وقارن هذا الكلام مع ما ذكره الجاحظ في كتاب البيان والتبيين، ج 3، ص 28. ورسائل الجاحظ، ج 1، ص 70.
- (24) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 57. وانظر: محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، قراء وشرحه محمود محمد شاكر، القاهرة، مطبعة المنني، 1974، ج 1، ص 297-282. أحمد شحلان، من الأدب العربي - العبري...، ص 79.
- (25) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 57-58. وانظر: طبقات فحول الشعراء، ج 1، ص 282. طبقات الأمم، ص 115-116. أحمد شحلان، من الأدب العربي - العبري...، ص 79.
- (26) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 57. وانظر: البيان والتبيين، ج 3، ص 28.
- (27) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 57. وانظر: طبقات الأمم، ص 120.
- (28) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 57، وانظر: رسائل الجاحظ، ج 1، ص 74. أحمد شحلان، من الأدب العربي - العبري...، ص 83.
- (29) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 61. وقارن مع: طبقات الأمم، ص 118.

- (30) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 61. وانظر بشأن رأي المسلمين في إعجاز القرآن: محمد بن الطيب الباقلائي، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة، 1977، ص 33-50. وانظر أيضاً: أحمد شعلان «من الأدب العربي - العبري ...» ص 86-87.
- (31) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 62-63. انظر: أحمد شعلان «من الأدب العربي - العبري ...» ص 88-89.
- (32) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 68. وانظر أيضاً: الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص 75-79. الأثر العربي في الشعر العبري، ص 1-22.
- (33) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 71.
- (34) المصدر نفسه، ص 68، 73-74. وانظر أيضاً: الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص 79-83. الأثر العربي في الشعر العبري، ص 23-35.
- (35) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 73-74. وانظر: طبقات الأمم، ص 155-156، 203-204. أبو المباس أحمد بن القاسم ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق الدكتور نزار رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1965، ص 498.
- (36) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 73، 75، 76-77. وانظر أيضاً: الأثر العربي في الشعر العبري، ص 155.
- (37) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 85-86. وانظر: الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص 86-94. الأثر العربي في الشعر العبري، ص 158-160. طبقات الأمم، ص 205.
- (38) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 89.
- (39) المصدر نفسه، ص 87. وانظر: الأثر العربي في الشعر العبري، ص 154.
- (40) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 39.
- (41) المصدر نفسه، ص 39-40. وانظر أيضاً: أحمد شعلان «من الأدب العربي - العبري ...» ص 71-72.
- (42) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 143.
- (43) المصدر نفسه، ص 187-188.
- (44) المصدر نفسه، ص 39، 100، 112، 115، 168، 178، 184، 191، 207.
- (45) المصدر نفسه، ص 105.

(46) المصدر نفسه، ص 252.

(47) المصدر نفسه، ص 168.

(48) المصدر نفسه، ص 171.

(49) المصدر نفسه، ص 191. يبدو أن هناك فئة من متدربي اليهود كانت تلوم بعض علمائهم على استشهادهم في أمور تخص اللغة العبرية بما هو موجود في العربية، فإن النعوي الشهير أبا الوليد مروان بن جناح صاحب «كتاب اللمع» قد قال في مقدمة هذا الكتاب: «وما لم أجد عليه شاهدا مما ذكرته وجدت الشاهد عليه من اللسان العربي لم أخرج من الاستشهاد بوضعه، كما أخرج من ضعف علمه وقل تمييزه من أهل زماننا لاسيما من استشعر منهم التقشف، وأردى بالثنين مع فئة التحصيل لحقائق الأمور. وقد رأيت سعديا يترجم اللفظة الفريية بما يجانسها من اللفظة العربية. وقد رأيت الأوائل وهم القدوة في كل شيء يستشهدون على شرح شريب لفتنا بما جاتسه من غيرها من اللغات فتراهم يفسرون كتاب الله من اللسان الهوناني، والفارسي، والعربي، والأفريقي، وغيرها من الألسن، فلما رأينا هذا منهم لم نخرج من الاستشهاد على ما لا شاهد عليه من العبراني بما وجدناه موافقاً ومجانساً له من اللسان العربي إذ هو أكثر اللغات بعد السرياني شبهاً بلساننا وانظر في هذا: الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص 27-28، 38، 40، وانظر: طبقات الأمم، ص 38. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 498.

(50) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 155.

(51) المصدر نفسه، ص 166.

(52) المصدر نفسه، ص 173.

(53) المصدر نفسه، ص 220.

(54) المصدر نفسه، ص 253.

(55) المصدر نفسه، ص 39. وانظر أيضاً: الأثر العربي في الشعر العبري، ص 37 أحمد شعلان، «من الأدب العربي- العبري...» ص 71-72.

(56) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 86-87.

(57) المصدر نفسه، ص 78، 80، 93.

(58) المصدر نفسه، ص 90-100.

(59) المصدر نفسه، ص 94-93. وانظر ما قيل في الشعر الردي عند العرب، وفي الدخلاء على فن الشعر: محمد بن عمران المرزباني، الموشح: مأخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر، تحقيق علي محمد الجبوري، القاهرة،

دار نهضة مصر، 1965، ص 547-553. أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، الممددة في معاصر الشعر وأدابه ونقده، تحقيق محمد مهدي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الجيل، الطبعة الرابعة، 1972، ج 2، ص 238-239.

(60) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 96.

(61) المصدر نفسه، ص 131. وانظر: سر الفصاحة، ص 55، 57. محمد بن أحمد ابن طباطبا الملوي، كتاب عيار الشعر، تحقيق الدكتور عبدالعزيز بن ناصر المانع، الرياض، دار العلوم للطباعة والنشر، 1985/1405، ص 202.

(62) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 138-139، 142. وقارن ما ذكره ابن عزرا هنا بما ورد في البيان والتبيين، ج 1، 136-137، 144، 255. قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، القاهرة، لم تذكر دار النشر، الطبعة الثالثة، 1978/1398، ص 172-173. سر الفصاحة، ص 54، 56.

(63) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 156. وانظر: البيان والتبيين، ج 1، ص 112. سر الفصاحة، ص 62، 101-102.

(64) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 157. وقارن ما أورده ابن عزرا هنا بما ورد في: البيان والتبيين، ج 1، ص 112، 205-207، 228. عبدالله بن مسلم بن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق وشرح، أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1966، ج 1، ص 76، 90. عيار الشعر، ص 8-9، 184، 187، 209، 213. القاضي علي بن عبدالعزيز الجرجاني، الوساطة بين المتبني وخضوعه، تحقيق وشرح، محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1966م، ص 48. أبو هلال الحسن بن عبدالله العسكري، كتاب الصناعات، تحقيق، علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الثانية، 1971، ص 147-148، 455، 474-475. الممددة، ج 1، ص 217، 234، 239، ج 2، ص 117، 123.

وبالنسبة لما ذكره ابن عزرا هنا من أن القصيدة مثلها مثل خلق الإنسان في اتصال أعضائه ببعض، انظر ما قاله الحاتمي عن هذا الموضوع عند: إبراهيم بن علي الحصري القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب، تحقيق، علي محمد البجاوي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1953/1372، ج 2، ص 597. الممددة، ج 2، ص 117.

(65) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 158-159. وانظر ما ورد في البيان والتبيين، ج 1، ص 204 ج 2، ص 9، 13. الشعر والشعراء، ج 1، ص 78. الممددة، ج 1، ص 96، 201.

(66) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 158. وانظر: البيان والتهيين، ج 1، ص 203-204. الممعة، ج 1، ص 201-202.

(67) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 139. وانظر: البيان والتهيين، ج 1، ص 209. الشعر والشعراء، ج 1، ص 81. الممعة، ج 1، ص 194، 204.

(68) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 159، 162، 164-165. وانظر: البيان والتهيين، ج 1، ص 105، 203-204. الحسن بن بشر الأمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحري، تحقيق المسيد أحمد صقر، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1972/1392م، ج 1، ص 20-21، ج 2، ص 18-19. الموشح، ص 499-500. الممعة، ج 1، ص 133.

(69) البيان والتهيين، ج 1، ص 203-204.

(70) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 131-132. وقارن مع البيان والتهيين، ج 1، ص 254. رسائل الجاحظ، ج 1، ص 262. عيار الشعر، ص 203. الممعة، ج 1، ص 124، 128. عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قراء وعلق عليه محمود محمد شاكر، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1984/1404م، ص 52، 54، 372-373، 417.

(71) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 138-139. وانظر: البيان والتهيين، ج 1، ص 101. وقد ورد في كتاب الممعة ج 1، ص 242 «سئل بعض الأعراب من أبلغ الناس؟ فقال: أسهلهم لفظاً، وأحسنهم بديهة»، وورد في الصفحة 246 من الكتاب نفسه، قال بعضهم: «خير الكلام ما قلّ ودلّ، وجلّ، ولم يمل»، وانظر أيضاً: ج 1، ص 249. الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص 24-25، دلائل الإعجاز، ص 267.

(72) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 128. وانظر: البيان والتهيين، ج 1، ص 138، 208، ج 2، ص 13-14، 17-18. عيار الشعر، ص 14. سر الفصاحة، ص 282. وانظر أيضاً: طبقات الأمم، ص 204-205.

(73) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 128-129. وانظر: البيان والتهيين، ج 1، ص 208، 210. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون، بيروت، المجمع العلمي العربي الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1969/1388، ج 3، ص 132. أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، كتاب العقد الفريد، شرحه وضبطه، أحمد أمين، وأحمد الزين، وإبراهيم الإياري، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1969/1389، ج 2، ص 268، 274. وقد ذكر الجاحظ أن قتالا قال ليسيموس اليوناني الموسوس: «ما بال ديسيموس يعلم الناس الشعر ولا يستطيع قوله؟ قال: مثله مثل المصن الذي يشد ولا يقطع». انظر: البيان والتهيين، ج 2، ص 226. وكتاب الحيوان، ج 1، ص 290. وقد نسب ابن

عبد ربه هذا القول إلى الخليل بن أحمد فقد ذكر أنه «قبل للخليل بن أحمد: مالك، تروي الشعر ولا تقوله؟ قال: لأنني كالمِمن أشهد ولا أقطع» انظر: العقد الفريد، ج 2، ص 268.

(74) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 130.

(75) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(76) انظر: د. إحصان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، بيروت، دار الثقافة، الطبعة الثانية، 1978 / 1389، ص 160-162، 323-321، 398-410.

(77) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 153-154. وقارن مع عيار الشعر، ص 14، 126-127.

(78) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 154.

(79) قارن ما أورده ابن عسرا آنفاً مع كلام الجاحظ في كتاب الحيوان، ج 3، ص 311.

(80) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 154. وانظر نماذج من الأخذ في الصفحات، 153، 244، 247، 250.

(81) المصدر نفسه، ص 114-115. وواضح تأثر ابن عسرا الصريح بما أورده النقاد العرب الذين أشرت إليهم. انظر مثلاً نقد الشعر، ص 58-64. محمد بن الحسين الحاتمي، حلقة المحاضرة في صناعة الشعر، تحقيق الدكتور حمض الكتاني، بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، 1979، ج 1، ص 195. الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، ج 1، ص 428، ج 2، ص 58. الممددة ج 1، ص 22، 25، 31 ج 2، ص 53-55، 61-62. سر الفصاحة، ص 263-265. عبدالقاهر الجرجاني، كتاب أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، جدة، دار المدني، الطبعة الأولى، 1991/1412م، 271-272.

(82) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 115-116.

(83) المصدر نفسه، ص 116. وانظر: كتاب أسرار البلاغة، ص 263، 267-271.

(84) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 116.

(85) المصدر نفسه، ص 134-135. وانظر: العقد الفريد، ج 2، 260-263. الممددة، ج 1، ص 241-250. سر الفصاحة، ص 50. وانظر بشأن الملل الأربع التي تحدث عنها أرسطو: الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، ج 1، ص 427-426.

(86) كتاب المحاضرة والمذاكرة، ص 186.

(87) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

- (88) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
- (89) المصدر نفسه، ص 186-187.
- (90) المصدر نفسه، ص 188. ويطلق ابن عزرا على كل غرض بديعي مسمى «باب» فهو يقول مثلاً: باب الاستعارة، وباب الوحي والإشارة، وهكذا على النحو الذي سار عليه ابن المعتز في كتاب البديع، وابن رشيق في كتاب العمدة.
- (91) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 189، 195، 202، 204، 209، 211، 214، 215، 219، 221، 222، 225، 229، 231، 234، 239، 241، 249.
- (92) عبدالله بن المعتز، كتاب البديع، تحقيق وتعليق، أغناطيوس كراتشكوفسكي، بغداد، مكتبة المشي، 1967، ص 2-3، 64، 74-74.
- (93) المصدر نفسه، ص 2.
- (94) كتاب المحاضرة والذاكرة، 192.
- (95) المصدر نفسه، ص 189.
- (96) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
- (97) المصدر نفسه، ص 190-191.
- (98) المصدر نفسه، ص 191.
- (99) المصدر نفسه، ص 192.
- (100) المصدر نفسه، ص 193. وانظر: العمدة، ج 1، ص 269.
- (101) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 194. وترجمة البيت من المبرية إلى العربية قام بها محقق الكتاب الدكتور شومان محمد سلام. انظر الهامشين 1، 2 من الصفحة 194.
- (102) المصدر نفسه، ص 241.
- (103) المصدر نفسه، ص 241. وانظر: الشعر والشعراء، ج 1، ص 74-76.
- (104) لقد وهم ابن عزرا هنا فهذا البيت ليس مطلع القصيدة وإنما ترتيبه العاشر بين أبياتها، وقد تضمنت الأبيات السابقة عليه نسيباً من ذلك قول أبي المتاهية:
- بالله قولني إن سالتك صادقاً
أوجنت فتلي في الكتاب حلالاً
- انظر: أبو المتاهية، أشعاره وأخباره، تحقيق الدكتور شكري فيصل، دمشق، مكتبة دار الملاح، 1964/1384، ص 603-605 العمدة، ج 2، ص 133.
- (105) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 242-244. وانظر: الشعر والشعراء، ج 1، ص

- 65، 207. العمدة، ج 2، ص 149.
- (106) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 242-244.
- (107) المصدر نفسه، 247-246. وانظر: العمدة، ج 1، ص 236-239.
- (108) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 249. وانظر: العمدة، ج 2، ص 39-42.
- (109) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 250. وانظر: العمدة، ج 2، ص 66-68.
- (110) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 250. وانظر: العمدة، ج 2، ص 80-82.
- (111) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 252. وانظر: العمدة، ج 1، ص 280، 309-307.
- (112) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 257.
- (113) المصدر نفسه، ص 261-262. وانظر هذا الكلام ويأتي الشعر في «باب المثل السائر» من كتاب: العمدة، ج 1، ص 282-283.
- (114) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 264. وانظر: العمدة، ج 1، ص 309-307.
- (115) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 264-266.
- (116) المصدر نفسه، 265-266.
- (117) المصدر نفسه، ص 273-286.
- (118) المصدر نفسه، ص 72-92، طبعات الأمم، ص 202-207، وانظر: Judaism, p. 192-193.
- (119) أحمد شعلان، «من الأدب العربي - العربي ..» ص 86-87. كتاب المحاضرة والذاكرة 61-62.
- (120) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 66.
- (121) كتاب الحيوان، ج 1، ص 75.
- (122) انظر: إعجاز القرآن، ص 33-50. دلائل الإعجاز، ص 8-10، 38-42، 80-86، 358-401، 578، 589. حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، منشور ضمن «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن»، تحقيق، د. محمد خلف الله ود. محمد زغلول سلام، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1968/1378م، ص 21-29. علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، منشور ضمن «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن»، ص 75-76، 109-113. سر الفصاحة، ص 89-90. ياقوت الحموي الرومي، معجم الأدباء، تحقيق الدكتور إحسان عباس، بيروت، دار القرب

الإسلامي، الطبعة الأولى، 1993، ج 1، ص 325.

(123) كتاب المحاضرة والذاكرة، ص 62.

(124) معجم الأبناء، ج 1، ص 305.

(125) انظر: أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان المغربي، الفصول والخلاصات في تمجيد الله والمواعظ، تحقيق، محمود حسن زناتي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977، صفحة العنوان، وانظر، ص 7-8.

(126) معجم الأبناء، ج 1، ص 327-328.

(127) أحمد شحلان، من الأدب العربي - المبري...، ص 87.



ARCHIVES

رأي جديد
عن الخطيئة

ARCHIVE

محمد رجب البيومي

قارئ تاريخ الحمليثة - غالباً - لا يشعر إزاءه بمطف هليل أو كثير،
فالشاعر فيما يقال هجاء خبيث اللسان كثير الشر ثلّب أمه وأباه، وذمّ من
أعانوه وناصره بالمعطاء وأخذ يترىس النواثر بمن لا تصله هداياه، وكأنها
ضريبة مفروضة يجب أن يُمنحها الشاعر لكف شره عن الفادين
والرائحين وإنسان تطرد شمائله على هذا النحو الطالب الناقم، لا يقابل
بارتفاع!

ونحن حين نرجع إلى بواث النعمة الشريرة في نفسه، نجد لها من
الدواخع المؤلمة ما يبرزها في أكثر الأحيان أو على الأقل ما يجعلها أمراً
متوقفاً، لا حدثاً شاذاً يُنظر إليه بعين الدهشة والاستغراب!

فالرجل أولاً وقبل كل شيء شاعر متميز بين أقرانه، يعرف لنفسه
قيمتها العالية في دنيا الشعر ويقيم نفسه بزملائه فيرى أنه يعلوهم
مكانة في مضممار الشعاعين، وقد ثقّف نفسه ثقافة جامدة فروى أشعار
سابقه، وأخذ يوازن بين كل شاعر وشاعر معدداً عوامل التفوق وأسباب
الضعف، وكان شديد الاعتداد برأيه، حتى إنه في احتضاره الأخير، وهو
وقت ينصرف فيه الراحل عن كل امر من أمور الحياة، كان يوازن بين
الشعراء ويفضّل زهيراً على غيره من الشعراء، كما أنه أثنى على النابغة
وجعله دون زهير لضراعتة ومذلتة وطمعه، ثم قال عن نفسه فيما نقل
الأغاني: والله لولا الطمع والجشع لكنت أشعر الماضين؟

هذا الشعور الحاد بمكانته الشعرية ونفاذه الأدبي، قد أحاطت به
عوامل سيئة من شأنها أن تضائل صيته، وتهوي به في ملأ يعتمد على

الفخر بالأحساب، ويرى شرف الأصل شارة الوجاهة وآية الحظوة بين العاملين! فالحطيئة قد فتح عينه على الحياة ليرى نفسه مغموز النسب لا يصف أباه، فهو ينسب تارة إلى أوس وتارة إلى الألفم، فإذا كان من أوس فقد جاء عن طريق ما، لأن والده قد تبرأ منه والحقه بسواه، وأمه أمة ذليلة، لا تجد من نفسها الجراة على الاعتراف بأب صريح للابن مخافة أن يؤدي ذلك شعور ساداتها الذين جرّوها إلى النكبة ومنعوا أن تعترف بما كان لا ثم هي لا تزال في حياة ابنتها التمس ضارعة تائهة تتزوج بعيد منهم أيضاً في سمته.

لقد نشأ الحطيئة في هذا المحيط، وأنس من نفسه قدرة على معارضة الفحول في مضمار الشعر، ولكن الناس لا يتركون بيته وأهله ونسبه في ميزان تقديره فهم يميزونه إذا وقد عليهم بقصيدة، وهم يذكرونه مما يزعجه من حقائق حياته وعوامل تكوينه.. وهو حينئذ بين وضعين متضاربين إما أن يتضرع ويستكين كما يتضرع المبيد الأذلاء، فيضع بما يقال عنه دون تطلع وطموح، وإما أن يجاربه الماصفة، فيكيل بالصاع صاعين ويصبح شعره الهاجي نذير خطر ومصدر إرهاب وتخويف. لقد جعل يسأل نفسه من أي ناحية ينالني الناس ويروّني دونهم وضماً ومكانة؟ إذا كانوا يعزّونني بأبي وأبي، ويظنون ذلك مدعاة غيظ وباعث كمد والتهاع فما هجو أنا شخصياً أبي وأمي وما سقطهما من حسابي، فكل هجاء يوجه إليّ من ناحيتهما فلن يكون بمد ذلك مصدر إيلام، لأنني أتبرأ منهما وأذعنهما بأشنع مما يذمون وعليهم أن يلتمسوا باباً آخر لمكيدتي، فلم تمد أُمي وأبي مبعث احترام في نفسي أغار عليهما إذا انتقصني بسببهما منتقص، يمدّ إلى مغايظتي بما لم تقترب يداي.

على أنه في هجائه أمه، لم يكن يصدر عن نفس تريد لها المهانة بذكر المثالب الفاضحة وتعداد المساوئ الجارحة، ولو أراد ذلك لوجد من تاريخ حياتها ومرارة تجربته معها ما يُستمر له طريق الإقذاع، وهجاء قدير مثله لا يعوزه أن يسقط على العنيف المؤلم مما يقال في أمة متهمه ذات

وضع منكود، ولكنه من وراء ذلك كله يعرف أنه يركب الصعب مضطراً، وأنه يثور على أم تجري دماؤها في عروقه، وينازعه قلبه الحنين إليها، والعطف على محنتها التي التبست بمحنته في مجتمع طبقي يعترف بالرؤساء دون الأذئاب، فكان هساري أمره أن يقول:

تَنَحَّى فَاجْلِسْ عَنِّي بِعِيداً أَرَاخَ اللَّهُ مِنْكَ الْعَالِيْنَا
اغْزِ بَالاً إِذَا اسْتَوْدَعْتَ سِرّاً وَكَلْتُونَا عَلَى الْمُتَحَدِّثِينَا
حَيَاتِكَ مَا عَلِمْتُ حَيَاةً سِوَهُ وَمَوْتِكَ قَدْ يَسْتُرُ الصَّالِحِينَا

وهذا موقفه من أمه وذلك تعطيل أماجيه فيها، فما موقفه من الناس ولماذا اندفع إلى مهاجاتهم الحاقدة حتى تعرض للحبس في إمرة عمر بن الخطاب، وحتى كاد الفاروق رضي الله عنه أن يقطع لسانه لولا أنه أعلن التوبة، فأخذ عليه **أوثق المهود** وأكد الموثيق.

إن خبرة الشاعر الصائفة بنفوس معاشريه أجبرته أن يقف أمامهم موقف المجابهة العنيد، فالرجل شأنه الخلقة دهم الصورة قصير القامة حتى ليكاد يقرب من الأرض، وهو يلمح إشارات التقامز ولفقات اللمز في وجه من يراه من المتشلقين بجهازه الحسب ووجاهة المظهر، وهؤلاء سادة القوم، وأصحاب المعطاء والبذل وقد أطلقوا عليه كلمة الحطيئة فمُرِف بها حتى كاد يضيع معها اسمه الحقيقي جرول وكنيته أبو مليكة، ثم إن دراسته لهؤلاء الأجواد المسامح لا تجعله يصفهم بالكرم في سهولته، فهم يزدرون المغمورين من الشمرء وكم طرق أبوابهم خاملو الذكر من مجيدي القول فامطالوا أمداحهم ثم ما رجعوا بغير التافه الضئيل عن تجمهم وانقباض، إذ هم في أكثر أمورهم يبتغون مدائح ذوي الجهارة في القريض لتفسير قصائدهم في كل فم وماذا عسى يبلغ الحطيئة في بادئ أمره، وهو ذلك الشائه الدميم القصير القمي في أمداحهم فكان لا يبلغ حاجته إلا بذليل الإلحاف، ومقيت التضرع، فليشتها حرباً طاحنة في غير هوادة على هؤلاء الأعداء الذين ينفقون بعض ما يجدون لا عن طبع عريق في حب المآثر

والمحامد بل عن هوى مفروض في الدعاية والإعلام ولا شيء أسهر من الهجاء في البداية والحاضرة إذا رنت قصائده وطالت قوافيه وعند الشاعر البصير علم بنقائص كل حي ومثالب كل سيد، فلن يمجزه أن يقول قولاً يرى الناس في بعضه لواقع الصديق فيدرجون أكثره على بابه ويمدون الهجاء سجلاً لنقائص مستورة كانت شارات السيادة والوجاهة تخفيها عن الناس حتى لمحها الحطيطه فمرضاها على الأنظار.

ولقد صدقت دراسة الحطيطه فما كاد يبدأ أهاجيه، حتى انذر السادة بشر مستطير لم يلبث شواظه أن أحرق مآثرهم بلهيبه المتطابر في كل مكان، وراوا أنفسهم أمام داهية يرمي بالقول فتنداح دائرته حتى تتسع بالجزيرة العربية، ويصبح سمر الناس، وإذ ذلك فقط عرفوا للرجل قدره، فسارعوا إلى استرضائه وأخذت كل قبيلة تجمع له كرائم المال ليتحول بأهاجيه إلى غيرها وتستريح من القيل والقال، بل المجيب أن الحطيطه كان يقصد السيد الكريم بشمره - متكرراً - فيزدرية ويجتويه ثم لا يسعفه ببعض ما يريد، فإذا أعلن له اسمه أدركه مضى الفزع وأقبل عليه يسترضيه ويمتدح مجهول شخصيته.

فما معنى هذا لدى الشاعرة ألا ترى أن سلاحه البتار قد واثق بما يريد.

روى أبو الفرج عنه أنه قصد ذات مرة عتيبة بن النّهّاش المجلى فسأله، فقال له ما أنا على عمل فأعطيك من عندّه ولا في مالي فضل من قومي، فأجاب الحطيطه لا عليك وانصرف، فقال بعض قومه: لقد عرضنا ونفسك للشر. فرد عتيبة: وكيف قالوا هذا الحطيطه، وهو لا محالة سيهجوننا أخبث هجاء فتجمل الرجل يصيح: ردوه، فلما عاد إليه هشاً له وسأله: لم كتمتنا نفسك كأنك تطلب العلل علينا، اجلس فلك عندنا ما يسرك، ثم قال عتيبة لوكيله اذهب معه إلى السوق فلا يطلب شيئاً إلا اشتريته له، فجعل يعرض عليه الخبز ورقيق الثياب فلا يريدها ويومئ إلى النادر الثمين فيحرزه وحين رجع إلى صاحبه قال له في تذلل:

هذا مقام العائذ بك - يا أبا ملهكة - من خهرك وشرك وقد وهبتك ما تريد.

وقد تكرر هذا الموقف من غيره فجزم الحطيئة بصحة رأيه، ومضى بهجو الناس ليعيش ولا أحب أن يفهم أحد أنني أذاع عن سلامة منحي الشاعر فالهجاء المقرض دون شك أمر مُقيت لا ينحدر إليه فنّان كريم، ولكننا هنا نقصص وضع الحطيئة في بيئة تحرّشت به حين أزدرت هيئته وغمزت نسبه، وحرمته بعض العطاء فهو إذاً أمام موقفين لا ثالث لهما، إما أن ينزوي على أحزانه ويجرع همومه، ويودع دنيا الشعر، ويرضى بالمتزل الحقيّر مما قنع به أمثاله من أبناء العبيد حيث قضوا أعمارهم خدماً يخفضون الرؤوس ويحنون الرقاب، وهذا ما تأباه طبيعة رجل شرس فطره الله على الصيَال والمقارعة وتحدي العقاب وإما أن يعطنها ثورة على هؤلاء المترفعين فيخشوا بأسه **ويقبلوا عليه** مرغمين، وقد اختار لنفسه الموقف الأخير، فحفظ مكانه في الحياة والتاريخ، وهو مكان إن وجد من يزدريه فقد وجد أيضاً من يحلل أسبابه ويفحص دواعيه ثم لا يرجع باللائمة على الشاعر وحده بل على مجتمعه الذي جرفه إلى مازقه الكريه.

على أن نفس الحطيئة لم تكن مطبقة على الشر لا تتجه إلى غيره، بل كان لها هواتفها إلى الخير وهو ما تجده وراء أخباره وفي طيات أحاديثه وموقفه من الزيرقان بن بدر يشير إلى ذلك بوضوح، فقد كان الشاعر يسير بأسرته الكثيرة العدد في سنة مجنبه إلى العراق فلقبه الزيرقان فسأله عن مقصده فقال الحطيئة وددت أن أصادف بالمراق رجلاً يكتفني مؤونة عيالي وأصفه مدحي أبدأ فقد حطمتني هذه السنة، فقال الزيرقان قد أصبته فهل لك فيه يوسعك لبناً وتمراً ويجاورك أحسن جوار وأكرمه فصاح الشاعر هذا وأبهلك العيش وما كنت أرجو هذا كله فأين محللك؟ قال أركب هذه الإبل واستقبل مطلع الشمس وسنّ عن الزيرقان حتى تأتي منزلي وكتب إلى زوجته أن تحسن إلى الشاعر حتى

يؤوب، ولكن الزوجة ازدترته حين لمحت شخصه القمي، ومنظره الشائه واجتوت مقامه، فجاء أعداء الزيرقان إلى الحطينة يرجونه أن يفارق جوار الزيرقان إليهم بعدما أهين في جماء، ولو كان الشاعر خالص النفس إلى الشر لاهتبل الفرصة وسار معهم ثم بحث بأهاجيه إلى الرجل وزوجته، ولكن هواتف الخير قد لاحقته فقال للقوم إن من شأن النساء التقصير والفلة، ولن أحمل على الرجل ذنب صاحبه ثم جاهرته الزوجة بالعداء فارتحل، ولم يهجُ الزيرقان حتى جاءت أهاجي شاعر مُعرض اصططنه ابن بدر بعد عودته مُعرضً بالحطينة وفتح أمامه الباب فالرجل الذي يتحرّج من هجاء إنسان لم يُسلف له ذنباً، وقد وجد المكافأة المغرية على ذلك، فآثر الرض، لا شك أنه يهن إلى نوازح الخير، ولكنه يعتسف الشر في طريق يضطر إليه حين يبحث عن مأكله ومأواه.

والذي أهمّ الحطينة كثيراً، وكتر صفو حياته أنه كان يرى نفسه نداً لكعب بن زهير فقد تتلمذا معاً على زهير والد كعب، وأخذاً طريقه في الثاني والتعل في حوك القصائد الحولية، وكان زهير محبوباً لدى رؤساء القبائل يُنشد في محافلهم، ويتوقع الهبات الجزيلة فتعطى له عن سماح فتوقع الحطينة أن تكون له هذه المنزلة من بعد زهير ولكنه يرى فينظر أن كعب بن زهير قد ورث مكانة أبيه المادية، وسار له ذكر في عالم الشعر لم يحظ به، وقد أزعجه هذا الأمر أزعاجاً شديداً، وبخاصة حين مدح كعب رسول ﷺ بالقصيدة الشهيرة (بانت سعاد) فتناقلها الناس وخلع عليه رسول الله برده، وقد اتكأ على نفسه وهو يعاني مرارة الألم فطلب من كعب أن يشهد بشعره ليهلم الناس من أمره ما قد يجهلون فقال هذه الأبيات:

هَمَّنَ لِلْمَوَاهِي شَانَهَا مَنْ يَحْكُمُهَا إِذَا مَا مَضَى كَعْبٌ وَهَوَّزَ جِرْوُلُ
كَفَيْتُكَ لَا تَلْقَى مِنَ النَّاسِ وَاحِداً تَنْحَلُ مِنْهَا مِثْلَ مَا تَنْحَلُ
نُفِقْتُهَا حَتَّى تَلِيَنَّ مُتُونَهَا فَيَقْصُرُ عَنْهَا كُلُّ مَنْ يَتَمَثَّلُ

فقد قرن كعب جرّولاً به، وهو الحطيثة، وحسب هذا، ومن سوء حظ الحطيثة أنه أسلم لا عن اقتناع كما أسلم كعب، ولكن عن مداراة، ولم يلبث أن ارتدّوا وأذاع ارتداده في شمر أنكره الناس فزاد موقفه سوءاً ثم رجع إلى الإسلام دون أن يتحمس لمبادئه وهذا وحده مما يباعد بينه وبين المسلمين، فأنكروه واضطر إلى أن يهجو مَنْ منعه الرهد، وأخذ يتوعد مَنْ بهم بحرمانه، وهكذا يدفعه الشر فجابهه الكثيرون بالمعداء، وبالنظر إلى الفن الشعري وحده فإننا نجد الحطيثة كان في عهده الأخير أشفّ أسلوباً وأسلم بياناً من كعب، وقد اختط له مذهباً في الحجاج لم يمره كعب وهو ما يُعرف لدى البهائيين فيما بعد بالمذهب الكلامي، إذ كان يقرع الحجة بالحجة في مدافعة الخصوم، وهو مذهب كان النابغة الذبياني أول من انتحاه، وإذا فقد أخذ جرّول عن النابغة ولم يأخذه عن أستاذه زهير، هذا المذهب الذي تجده واضحاً في اعتذاريات النابغة، التي يقول في بعضها:

لئن كنت قد بلغت عني خيانةً لميلفك الواشي اغشّ واكذب
ولكنني كنت امرءً إلى جانب من الأرض فيه مُستتراد ومذهب
ملوك وإخوان إذا ما اتيتهم أحكم في أموالهم واقرب
كنملك في قوم أراك اصطفتهم فلم ترهم في مدح ذلك أنذوا

فقد اتفنى هذا النهج الحطيثة حين جابه خصوم ممنوحه (بفيض بن عامر) فتعدّاهم أن يسدّ ما ملأ به بفيض وقومه من الفراغ، فهم قوم يُحسّنون بناء المكارم ويفنون بالهمود والمواثيق، ويجزلون المطاء في غير مَنْ، وهم يحفظون ميراث آبائهم حين بنوا لهم سجل الرئاسة فتابعوهم دون تقصير ويتعدى الذين يمارون في ذلك من أبناء سعد فيقول: لم أت من عندي بقول أكثر مما علمتموه وشاهدتموه كل ذلك قد قاله في براعة حين هتف بقصيدة بارعة منها هذه الأبيات:

اقلّوا عليهم لا أباً لأبيكم من اللوم أو سدّوا الفراغ الذي سدّوا

أولئك قومٌ إن بنَوْا أحسنوا البنا وإن عاهدوا أوفَوْا وإن عاهدوا شدُّوا وإن كانت النعمى عليهم جزَّوا بها وإن أحسنوا لا كدَّروها ولا كدوا وكيف، ولم أعلمهم خذلوكم على مقطع، ولا أدبكمو قدوا وقد لامني أفتاء سعد عليهم وما قلت إلا بالتي علمتُ سعدُ

وهكذا كان الحطيئة حُساماً عضباً في دفاعه، كما هو جمرة مشتعلة في هجائه! وهو يعلم عن نفسه المقدرة كل المقدرة في الدفع والجذب، والأخذ والرد، ثم يكون بعد ذلك مكروهاً لا يأخذ عطاء الناس إلا عن رهب، وإحساسه ينبئه أن الذي يعطيه إنما يعطه مضطراً خذراً لسانه، فأين ذلك من ممدوحٍ زهر الذين كانوا يعطونه كل ما شاهدوه وإن لم يقه بحرف واحد، حتى تحاشى أن يرى هُرم بن سنان هجلاً من كثرة أياديه التي لا تتقطع عنه، فهو يفر من لقائه بعد أن أقرقه بطوفائه؟ أين الحطيئة من ذلك، وهو رب عائلة تتطلب الرشد الدائم، وقد تتلمسه فلا تجد!

كان الحطيئة كشاعر متمرس بصير بأحوال الناس يعلم في قرارة نفسه أنه بغيض لدى من يمنعونه وقد يمنعونهم في وقت واحد، كما يعلم أن الناس يتساخون وليسوا بأسغياء معه، والمسخي الذي يبذل عن طيب خاطر، وسماحة نفس والمتساخي هو الذي يبذل كي يشتهر بالكرم لا كي يلبي شعوراً بجيش بالروية فيدفعه إلى العطاء سعيداً مفتبهاً كالذي يقول فيه زهير:

تراء إذا ما جئته متهللاً كأنك تعطيه الذي أنت سائله يعلم أن أكثر الناس متساخون، وهم معه بالذات أشقاء بخلاء إذ لا يجنون داهياً للعطاء لشعورهم بتسرعهم إلى الهجاء لأول بادرة تحين، وكأنه أراد أن يعطيهم المثل في الكرم والحمية الدافعة إلى إنقاذ المحتاج، فاخترع قصة شعرية أذاعها في الناس، لا لأنه يريد أن يكون قصاصاً تظهر براعته في هذا الفن من الكلام، بل يريد أن يقول للناس، هذا مثل بارز من أمثلة

المطاء أقدمه إليكم كي تحتذوه والقصة التي اخترعها قصة رجل بائس جائع وأسرة جائعة لم تأكل شيئاً منذ ثلاثة أيام، والعجوز ضاوية شاحبة والعيال حفاة عراة ما عرفوا طعم البر منذ خلقهم الله هذا الرجل البائس رأى شيئاً يتقدم نحوه في الظلام فعرف أنه ضيف يتلمس قراء، ووقع الرجل في حيرة عرف ابنه في وجهه فقال له: يا ابتاه اذهبني ولا تمتدثر بالفقر! وهو اقتراحٌ مفعج حقاً، هم به الأب ولكن القدر قد أنقذه حين رأى قطعة من حمر الوحش تسير إلى نبع تريد الارتواء من مائه، فأمهلها حتى ارتوت وصوب سهماً أصاب إحداهن وقد اكتنزت لحماً وطبقت شعماً، فحالت مصرعها، ونهض فاحتملها إلى ضيفه وأسرتة، ففرحوا بفداء الليلة، وباتوا كراماً قد فضوا حق جارهم، وقد غنموا بالضيافة وما فرموا حين وانتهم الضحية دون عناء هذه القصة أراد بها الحطيثة دفع ذوي الكزازة إلى الكرم! حين يعلمون أن **الفقير البائس** الجائع قد همّ بذبح ولده دون تردد، وهو أمر هائل لا يعقله إلا شاعر يطير في أجواء الليل ولك أن تقرأ القصة شعراً بعد أن أوجزت مضمونها، لتعرف مقدرة الشاعر في الصوغ، حين هتف بقوله:

وطاوي ثلاث عاصب البطن مرمل ببهاء لم يعرف بها ساكن رسما
أخي جفوة فيه من الإنس وحشة يرى اليأس فيها من شراسته نغماً
وأفرد في شعب عجوزاً لزامها ثلاثة أشباح تخالهمو بهما
حفاة عراة ما اغتدوا خبز ملة ولأعرفوا للبر مذ خلقوا طعماً
رأى شبحاً وسط الظلام فراعهم فلما رأى ضيفاً تشمروا هتما
فقال: هيا رثاء! ضيف ولا فري بحقك لا تحرمه تاليلة اللحم
فقال له ابنه ما رأي بحيرة أيا أبتي اذهبني ويسر له طعماً
ولا تمتدثر بالمدم عل الذي طرأ يظن لنا مالاً هووسعنا ذماً
هروى قليلاً لم أحجم برمة وإن هو لم يذبح فتأه فقد هما

فبينما هما عنتت على الجعد عانةً قد انتظمت من خلف مسجلها نظماً
عطاشاً تريد الماء فانساب نحوها على أنه منها إلى نهما أظماً
فأمهلها حتى تروّت عطاشها فأرسل فيهما من كنانته سهماً
فخرّت نحوض ذات جمش سميحة قد اكتزرت لحماً وقد طبقت شحماً
فهبابشره إذ جرّها نحو قومه ويا بشرهم لما راوا كلمها يدسى
ويأتوا كراماً قد قضوا حق ضيفهم وما غرموا غرمأ وقد غنموا غنماً

لقد ذكروا من مثالب الحطيئة - أنه مع سؤاله والحافة - شحيح
بغيل، وليس بغريب علي الشاعر الملحاح أن يبخل ويشح بل إن كرمه هو
الغريب حقاً فنبّحت عن دواعيه إذا كان، ويُبخل إليّ أن تجربته المريرة هي
التي فرضت عليه هذا البخل، فقد رأى بعينه أنه قاسى المذلة والهوان
لفقره وضيق يده وهو بعد ذو أسرة كبيرة بها الزوجة والبنات والأولاد، ولو
أنه فقد الخير نهائياً في نفسه لتكرر لأسرته وترك أولاده نهب الضياع كما
تركه أبوه حين تغلّى عنه وجعد بنوته، وكما اتجهت أمه إلى زوج آخر تقوم
على حاجته تاركة إياه بمدرجة الضياع، ولكن شعوره بالأبوة والزوجية كان
أصيلاً في نفسه، وهو بعد من أسباب شحّه وبخله إن لم يكن السبب الأول
والأخير، بل إنه حين أقام في محبس عمر بن الخطاب لم يتعاطفه الحبس
إلا لبعده عن أولاده الصغار، وكأنهم كانوا شغله الشاغل في مصيحه
ومعساه لذلك بكى الفاروق رضي الله عنه حين سمعه يقول:

ماذا تقول لأفرخ بذي مرخ زغب الحواصل لا ماء ولا شجر
ألقيت كاسبهم في قعر مظلمة فاعفرّ عليك سلام الله يا عمر

ورجل هذا شعوره الحساس لن تغلّيه من نوازع الخير، ولن يقول
أحد أن حب الولد غريزة فطرية لأنه بالنسبة لتجربة الحطيئة بالذات كان
امراً مشكوكاً في أطراده، ومن يدري لعل من أسباب حبه الزائد لأسرته

ضباعه المرير في طفولته فقد دفعه إلى أن يكون على النقيض من ذويه
فهرتفع أمام نفسه على الأقل وهذا وحده كثير.



أزاهير وأشواق

وكهرمان

قراءة في العدد

19 من جذور

ARCHIVE

عباس علي السوسنة

[1]

إذا تماثلنا: لماذا نقبل على قراءة دورية ما! فإننا سنتفق على أسباب ونختلف على أخرى. وإذا تحدثت عن نفسي، فإنني أعمل ذلك لا لأبحث عن المؤلف والممتد، فلو فعلت لكنت مجترأ. بل لأجد ثمار عقول مختلفة ألتقف بها وأتألف منها، وأفضل ما أجده مختلفاً عما أعده، وأفضل ما يريني **الجديد والمدهش** في التلبد الذي أعرفه. ويسوء في الاجترار، وأن يستقلني كاتب يعرض عليّ الكهرمان على أنه جديد فإذا هو القُدس المهود. كما أن بعض الكتاب يصنع طبخة ممتازة ولكنه لا يهنأ إلا أن يكون في الطبخ ما يسوء الأكل كالشعرة مثلاً.

ولتحرير ذلك نقول - راجين من قرائنا الكرام الصبر - إن أحد إخوتنا من الصعابذة الطيبين مَلَّ العدس الذي تطبخه أمه بتتويعاته المختلفة، فغادر بلده إلى العاصمة هرباً منه. وفي مطعم أراد أن يتفدى، فسأل النادل عما يقدمه المطعم، فسرد النادل أسماء أصناف متعددة من بينها الكهرمان. استطار صاحبنا فرحاً وطلب طبقاً من الكهرمان؛ فلما استقر أمامه على المائدة صرخ بهاس: العدس!

من جهة ثانية طبخت امرأة لزوجها، فبينما هو يأكل وجد شعرة في الطبخ فصرخ: أف! ما هذا؟ شعرة في الطبخ؟ فاحتدت الزوجة عليه إيش قصداك⁽¹⁾ شعري زفت لا يعجبك!

يستطيع القارئ الحصيف إعادة كل موقف إلى ما يشبهه في مثاقفاتنا مع بعض مقالات العدد التاسع عشر من جذور. وهذا العدد فيه ازاهير فواحة وازاهير اختلطت بأشواك. وفيه بضاعة مفشوشة تعرض للقراء على أنها بضاعة جديدة ممتازة.

[2]

أخذ حمسن النعمي وقته في إبراز بلاغة المجادلة في ثلاث حكايات تراثية على أطرافها المرأة والرجل، والمرأة فيها هي المنتصرة، فكشف عن الأنساق الثقافية والسياسية الظاهرة والمضمرة، كما أوضح سماتها السردية ففتح عيوننا على أمور جديدة في هذه الحكايات التي قرأناها من قبل وتسلينا بها. وغهر من نظرتنا إليها.

وليس لنا من مآخذ على الرؤية ولا على المنهج. لكن نقترح على الكاتب - إذا شاء توسيع المجال أن يقرأ مقدمة كتاب تراثي هو «النكت المصرية في أخبار الوزراء المصرية»⁽²⁾ لعمارة الهمني (قتل 569هـ). ففي هذه المقدمة يتحدث المؤلف عن موطنه وأسرته وعشيرته، وعن امرأة فصيحة جادلت زوجها أمام القاضي في أمر يخص العلاقة بين الجنسين، وكيف غلبته في شأن يفتخر به ذكور العالم الثالث، فعولت مفطرة الرجل إلى نقيصة. ولعله واجد ما يشبهها في تراثنا السردى.

على أن هي ازاهير النعمي أشواكاً قليلة منها:

1 - أنه نسب - تبعاً للناسخ - كتاب طبائع النساء لابن عبدريه، في حين أن الكتاب المنسوب جزء من العقد.

2 - وجود هفوات طباعية ونحوية:

● 9-17 وإذا كان الوصف معني باستجلاء. صوابه: معنياً.

● في ص 18 سقطت الواو من رجز أم حمزة، البيت الخامس.

● 11-32 ليست نابعة من أصل اجتماعي، بل أمر مكتسب.
صوابه: بل أمر مكتسب.

● 16-32 وهي مرحلة تتظاهر فيها . صوابه: تتضاهر.

● في ص 36 تكررت الأبيات الثلاثة ويحسن حذفها .

● 15-38 استغذت كل الخيارات. صوابه بالبدال المهمة.

● 38 ف 3 امرأة (مرتين) صوابه بحذف الهمزة الأولى.

● 45 ف 3 علامَ واليتيه وعاديتيني (+ ص 49) صوابهما بحذف
الياء الثانية.

● في 46 بيتان أولهما مكسور.

● 9057 يسوف الدهاء بالمطاء. صوابه: الدهماء.

● 59 هـ 4 دار الطريق للنشر. صوابه: دار طويق (بالواو).

[3]

حمل الأستاذ جميل حسن سيفه طالباً المفردة من أساتذة
المناهج اللغوية: البنيوية والتشكيكية والشكلية. لماذا؟ لأنه سيتخطاهم؛
فهو الممثل الشخصي للذوق العربي والفهم العربي. ولا أدري كيف غاب
عنه أن الذوق يتغير بتغير الزمان. ولست أدري كيف نسي أن شروح
القدماء للشعر لغوية، فلماذا لم يجارهم في ذوقهم؟ اليس ذوقاً عربياً
وفهماً عربياً؟ أم هو ذوق مختلف؟

إذا نظرنا في الفتح المبين الذي أتى به وجدناه لا يكاد يخرج
كثيراً عن شروح الكتب المدرسية المقررة، بل إنه - بمبارته - يرجع
إليها.

بالتأكيد كل تاجر حرّ في عرض بضاعته والدعاية لها والتبويه
بمزايها، شريطة أن تكون المزاي صحيحة، وإلا كان مصير التاجر أن
تقاضيه جمعية حماية المستهلك بتهمة الغش التجاري. وقبل أن ندخل

إلى (حرم النص) برفقته نرفض قوله: «كما أرجو الأكاديميين من الباحثين والنقاد أن يعثروني إن أنا لم أوثق ما أكتبه بالإحالة إلى المراجع والمصادر...» أهـ، فالتاجر مطالب ببيان مصدر المعلومة/ بلد المنشأ، ومكوناتها، وآثارها الجانبية، وهل هي صالحة للاستهلاك الآدمي، وهل انتهت مدة الصلاحية أم لا؟ فإن لم يفعل فالجواب يعرفه المستهلكون الحريصون على صحتهم.

نسي الكاتب أنه ليس (ابن بجدها) في الدخول إلى النص فقط دون جداول أو رموز أو رسوم بيانية. قد فعل هذا كثيرون من بينهم عبدالمزیز الدسوقي، والدكتور عبده بدوي - على سبيل المثال - فالأخير كان يفعل ذلك وهو رئيس تحرير مجلة (الشعر) القاهرية، ثم جمع مقالاته بحسب المصور السياسية ونشرها في عدة كتب، بهما منها هنا ما سماه ممركة مع الذنب. وقد أورد جميل حسن النص ناقصاً، إذ اكتفى منه بالريح من أريمين بيتاً⁽³⁾. ولئن تدخل هنا في موازنة بين الممثلين؛ فالفضل للمتقدم. بعد ذلك دخل كاتبنا إلى حرم موكب المتوكل بوله شديد وختمه بقوله: «هل بعد انقضاء المنبر من صورة حية يمكن أن يرسمها الشعر للمكان؟».

فلو أن مشتاقاً تكلف فوق ما هي وسعه لسمى إليك المنبر

ونقول: إن القمصاء ذموا هذا البيت بالذات، وعدّوه صورة مضحكة ظمن يكون الذوق المريء؟

وقال صاحبنا عن البهتري (ص 70) «أنظر كيف يتحدث عن خليفة (ملكه) بمهابة وإجلال وعشق؟».

ونقول: صدقت. فهذا ديدن البهتري؛ يحشق، ويجل، ويهاب كل من هو في السلطة، قادر على نفعه أو ضرره. ونحيله إلى مقالة العلامة محمد رجب البيومي عن أخلاق البهتري في العدد 18 من جذور.

ثم يدخل الكاتب إلى وصف إيوان كسرى بالزعم المجهود أنه

لا يهمه غير النص مصححياً بالتذوق العربي. ومع ذلك يستمرسل في ثرثرة استغفرت 21 مسطراً يقول بعدها (ص 73) «ولا نستمرسل حتى لا يخرج بحثنا عن غايته» (1) بعدها يقفز الكاتب إلى لوحة رابعة سماها: الفتح بن خاقان والأسد. ولكن والاسفاء! لم يأت بالأبيات لنرى جمالها وحركة الصورة فيها، بل احتوى بعلامة ثقافية مسجلة اسمها عبدالله الغدامي، محبلاً إليه. فقد ناب عنه. هل نقول: إنه مثل الذي (يجير الشيك) كاتباً: وعنا ادفعوا لفلان!

بعدها غطس بنا في بركة المتوكل، وهذه كانت مقررة علينا في الصف الثاني الثانوي، إلا أن البيت الثاني في الكتاب أصوب مما أورده الكاتب. وذكر (اتكاء) البحتري على شعر النابغة، واقتباسه من القرآن الكريم. وهنا - للأسف - نرى عاقبة عدم العودة إلى المصادر التي عندها ميزة له. قال الأستاذ جميل حسن (ص 76): «واقترع البيت الثاني من القصيدة القرآنية التي تقول عن بلقيس: ﴿وقيل ادخلي الصرح فلما رآته حسبه نجة وشمرت عن ساقها﴾. أ هـ.

استغفر الله! بريكتم هل ذكر القرآن الكريم كلمة (بلقيس) أصلاً؟ المعلوم أن الله تعالى لم يذكر في كتابه العظيم من أعلام النساء غير السيدة مريم عليها السلام! أما ما زعمه بعض المفسرين من أن أسماء ملكة سبأ بلقيس فلا دليل عليه؛ إذ اكتفى الكتاب الكريم بأنها ملكة على قوم سبأ. وبعد ذلك وقبله فالآية 44 من سورة النمل أتى بها محرلة تحريفاً شنيعاً، كما هي أمامكم. وصوابها ﴿قيل ادخلي الصرح فلما رآته حسبه نجة وكشفت عن ساقها﴾، صدق الله العظيم.

والتحريف «لأن الشعر أيضاً - كما مر بنا - وهي هذه الصفحة نجد:

في حب الشمس أحياناً يضاحكها.....

وصوابه: هزوتق.

ويستمر صاحبنا في كرايته للثائرة الرجوع إلى المصادر
 فيقول: «ومن منّا لا يذكر الأبيات الجميلة التي درسناها في المرحلة
 الإعدادية في وصف الربيع...» أ هـ. وأورد بعدها ثلاثة أبيات.

أقول: أولاً: إن بعض الطلاب درسها في الثانوية وبعضهم درسها
 في الإعدادية، فلم التخصيص هنا؟ وثانياً: عدد الأبيات في الكتاب
 المدرسي ستة. وثالثاً: أنها ليست خالصة لوصف الربيع، وهذه مفاجأة
 لكاره التوثيق. نعم؛ هي جزء من قصيدة في مدح الوالي الهيثم بن
 عثمان الفنوي، قبلها 24 بيتاً. والمقصود بالربيع الممدوح الذي يغير
 حالة المادح كما يفعل قدوم الربيع بمظاهر الطبيعة. وبعد هذه الأبيات
 الستة ثلاثة تعيد التذكير بالممدوح. ورابعاً: إذا ذكر كتاب المرحلة
 الإعدادية أن الأبيات الستة في وصف الربيع، فهذا شأنه، إذ التعليم
 انتقاء؛ لكنه لا يعني صدق معلوماته.

[4]

لا أظن محمد الحميد الخطراوي سيحرم أجر المجتهد المخطئ
 بما كتبه عن الأسلوب الذكري لدى عنتر. استمتعت كثيراً بما كتبه
 فالخطراوي عوّنا في كتاباته أنه طيّب عالم يخلط الجد مراراً بالهزل.
 وكان من الأولى أن يجعل العنوان «الناسجون على منوال عنتر في»
 ولقد ذكرتكم؛ ذلك أنه خصص لعنتره العبسي ثلاث صفحات فقط،
 ولقلديه اثني عشرة. بعد هذا لدينا هذه الملاحظات.

- (ص 80) «قال عنتره في معلقته وهو لا ينفك عن حب ابنة عمه عبلة:
 ولقد ذكرتكم والرماح نواهل... إلخ» أ هـ.

قلت: «في معلقته» تبهر محتاج إلى تحرير. فإذا كان المقصود
 (بمعلقته) القصيدة ضمنها بعض القدماء من أصحاب المختارات إلى
 مجموعة قصائد أطلق عليها اسم المعلقات، فهذان البيتان غير
 موجودين في معلقة عنتره. انظر إن شئت في شرح الزوزني للمعلقات

السبع، أو في شرح الزوزني للمعلقات العشر، وانظر في كتاب أبي جعفر النحاس «شرح القصائد التسع المشهورات». وانظر في كتاب القرشي «جمهرة أشعار العرب»⁽⁴⁾ فالقصيدة برمتها ليست من المسموط أو السبع الطوال (= المعلقة) بل هي المجهرات، وهما غير موجودين فيها. كذلك البيتان غير موجودين عند الشيباني⁽⁵⁾ على أن البيتين المذكوران في ديوانه هي القصيدة نفسها⁽⁶⁾.

- (ص 81) «واو القسم + لام القسم + قد....» أ هـ ويقول.... يبدأ كلامه بالقسم» أ هـ.

قلت: في ذلك نظر، فلهن الأسلوب أسلوب قسم، فالواو تكثر في الكلام العربي في بداية الجملة دون أن يكون لها وظيفة واضحة، وقد نعد اللام في (لقد) للتوكيد. أما أن تكون (و + ل) للقسم فلا. إذ أين المقسم به؟ وفي القصيدة - برواية النحاس - خمس (لقدات) إن صح التعبير:

ولقد نزلت فلا تظني غيره

ولقد شربت من المدامة بعدما

ولقد حفظت وصاة عمي بالضحي

ولقد شفى نفسي وأبرا سقمها

ولقد خشيت بأن أموت ولم تكن

فهل هذه شواهد على أسلوب القسم؟

المهم أن الخطراوي مضى في اجتهاده - وهو مأجور عليه - فنكر تخميسين لبيتي عنتر، ثم أخذ يذكر الناسجين على متواله دون ترتيب زمني، فهو ينتقل من القرن الرابع إلى الثاني إلى الجاهلية ثم إلى الأول فالقرن الرابع عشر. فوصلت شواهد الاقتداء إلى واحد وثلاثين، منها شاهد خديج، وشاهد للخطراوي نفسه. والشواهد

ليست سواء. فبعضها لا يتحدث عنه، وبعضها يطلق عليه أحكاماً قيمة، والمهم أن أكثرها لم يذكر له مصدراً، مما يجعلنا نشك في الشاهد الثامن المنسوب لأبي العلاء الميري؛ لأن أبياته الأربعة لا تشبه شعره الذي نعرفه، اللهم إلا أن يكون شيخ المعرة متمدد الأساليب الشعرية.

- قال عن الشاهد 30: «وقال أحدهم:

ولقد ذكرتكَ والحمار معاندي فوق الحديد، وقد أتى الوابور» اهـ

قلت: لجهد الخازن (وكان رئيس تحرير الحياة اللندنية) عمود في صفحتها الأخيرة، كتب فيه مرة عن بيتي عشرة، فعلق يأتي بأمتة ساخرة تقللها جاوزت الخمسة. كان من بينها الشاهد الخديج المذكور قبل قليل دون تعليق. وصوابه فيما أتذكر:

ولقد ذكرتكَ والحمار معاندي فوق الحديد وقد أتى الوابور

فلعلت قدرتي في هوائك لأنني صببَ عنيداً كالحمارِ صبوراً

والوابور مقترض من التركية vapour، كان يطلق على الآلات التي يُسهرها البخار سواء كانت قطاراً أو سفينة. فأظن أن عمود جهة الخازن كان حافظاً لكتابة البحث، وحافظاً لشاعرية الخطراوي تفتت عن أربعة أبيات هي الشاهد رقم 29.

يبقى بعد ذلك أن وفاة دانيال الموصلي في عام 710 وليس في 610 كما ورد قبل الشاهد رقم 12.

[5]

العالم الجليل يوسف حسين بكّار غني عن التعريف؛ فهو صاحب المؤلفات الآتية:

- اتجاهات الغزل في القرن الثاني الهجري.

- بناء القصيدة العربية في النقد القديم.

- قضايا في النقد والشعر.

- الأوهام في كتابات العرب عن الخيام.

بل له أبحاث كثيرة عن ترجمات الخيام، وهو جامع شعر زياد الأعجم. وهو في ذلك كله محقق مدقق. وقد كان كمهنا به في تناوله لمصطلح «عكس الظاهر» في تراثا النقدي، وعلاقته بالتأويل، فكشف عن بداياته ورحلته المتقلبة عبر المؤلفين المختلفين، وتناثرت فوائده وتصحيحات كثيرة في ثنايا البحث. غير أن بعض الغبار قد علق به، ومنه:

102 ف 3 جعلان يطاولن بين أيديهن حتى ينظرون. صوابه: ينظرن.

103-7 ابن الأثير غني بالضرب الثاني. صوابه بالعين المهمة.

104-2 لا تنشئ فلثاته. صوابه: لا تنشئ، بتقديم النون على الثاء.

110 ف 1 نقل عن ابن الأثير قولاً ضعفه بوضعه كلمة (كذا): «يرجع بين خبر التواتر وبين (كذا) خبر الأحاد».

أول: لعل أبا يعقوب يتبع الحريري، الذي خطأً في (الدرة) تكرار (بين) إذا أضيفت إلى اسم ظاهر في الجملة. في حين أنها وردت في الشعر الجاهلي كقول عنترة:

طال الشواء على رسوم المنزل بين اللكيك وبين ذات الحومل

وهي الشعر الأموي كقول ذي الرمة:

أيا ظبية الوعاء بين حلالل وبين النقا آنتِ أم أم سالم

وهذه الظاهرة موجودة في كتب الصحاح المستة، وهي النثر العربي المنطلق بكل أجناسه، في جميع عصور العربية. وللتخفيف من الإحالات نوصي بالرجوع إلى كتابنا «العربية الفصحى المعاصرة»⁽⁷⁾ فانظرها ثمة.

114 ف 2 سقطت الواو من بداية الآية القرآنية.

118 هـ 43 عمرو بن أحمد الباهلي. صوابه: أحمر.

121-2 صاو، صوابه: ضاو بالضاد المعجمة.

121 هـ 90 لم نجد الآية في الموضع المشار إليه.

ولأن حسنات الأبرار سيئات المقربين، فإننا نأخذ على عالمنا ذكره ببيانات نشر زائفة اصطنعها قراصنة الكتب، متملة بخصائص ابن جني وطراز يحيى بن حمزة ومعاني الفراء. وكذا تقديمه الاسم الثاني على الأول لواحد من معقبي الصناعتين: علي محمد البجاوي.

[6]

«تطوير الكتاب الجامعي» قضية معقدة ليس من السهل بيانها في مقالة واحدة. وأظن أن العنوان الصحيح سيكتمل بإضافة «من خلال مادة مصادر التراث العربي، أو مادة المكتبة العربية»؛ فالدكتور عبدالله أبو هيف لم يطرح عن ذلك. ولي مثاقفة معه في بعض المواضع.

جاء في صفحتي 380-381 «تاريخ الأدب العربي للألماني كارل بروكلمان، وقد عرب منه ستة أجزاء حتى الإن، واكتفى بروكلمان في موسوعته بالحد يث عن الأدب العربي حتى نهاية العصر العباسي، بينما وضع فؤاد سزكين (تركيا) كتاباً أشمل سماء: تاريخ التراث العربي، ويقع الكتاب في عشرة مجلدات...» أ هـ بحروفه.

قال أبو محمود: في هذا الكلام القليل أخطاء واضحة جداً، إليك بيانها:

أولاً: ليس كتاب فؤاد سزكين أشمل إذ يقف عند حدود سنة 430هـ، في حين أن عمل بروكلمان يجاوز ما بعد الحرب العالمية الأولى في القرن العشرين الميلادي.

ثانياً: نسبة كتاب تاريخ التراث إلى تركيا غير صحيح. فالمؤلف

تركي الأصل لكنه الماني الجنمية، والكتاب إنما تولت الإنفاق عليه مؤسسة المانية أصلاً فتسبب إليها.

ثالثاً: أصبحت الأجزاء الثلاثة الأولى من تاريخ بروكلمان (حققها المرحوم عبدالحليم النجار)، وكذلك الأجزاء: الرابع والخامس والسادس التي اشترك في ترجمتها رمضان عبدالتواب والمسيد يعقوب بكر (انتحر عام 1977م) قليلة الفائدة، إذ حل كتاب سزكين محلها. فإذا كان المقصود بالشمول هنا كثرة المصادر والمراجع مخصصة ومطبوعة، إضافة إلى دقة الدرس، فذلك ينطبق على سزكين بما يقابل من بروكلمان الأجزاء الستة.

رابعاً: بعد سنوات عميق أهافت المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة في بداية التسمينات فأوكلت إلى المالم الجليل محمود فهمي حجازي إكمال تاريخ بروكلمان. فعمد إلى ضم الأجزاء: 1، 2، 3 وجعلها القسم الأول. وضم الأجزاء 4، 5، 6 وجعلها القسم الثاني. وهذه هي الأجزاء الستة التي زعمها صاحبنا معربة حتى الآن (يقصد إلى عام 2005م).

خامساً: القسم الرابع (ج 7، 8) من بداية القرن الخامس الهجري حتى منتصف السابع (قسم منه جاء في القسم الثالث). وهذا نقله محمد عوني عبدالرؤوف وعمر صابر عبدالجليل وسعيد حسن بغيري. طبع 1993م. والقسم الخامس (ج 9) تكملة للرابع في بعض المجالات، ونقله حجازي. ط 1994م. والقسم السادس (ج 10، 11) نقله حجازي بالتعاون مع حسن محمود إسماعيل وطبع 1995. والقسم السابع (ج 12) من سقوط بغداد أيام هولاكو حتى دخول العثمانيين مصر، نقله غريب محمد غريب وحسن محمود إسماعيل وعبدالحليم محمود أحمد، ط 1995. والقسم الثامن (ج 12، ج 13 أ) نقله المشرف مع عمر صابر عبدالجليل (من الفتح العثماني حتى الحملة الفرنسية)، ط 1995. والقسم التاسع (ج 13 ب + ج 14) تكملة للعصر العثماني

في فتح مصر 1517م حتى الحملة الفرنسية 1798م. نقله المشرف مع عمر صابر عبدالجليل ط 1995. والقسم العاشر (ج 15) من الحملة الفرنسية 1798 حتى دخول الإنكليز مصر 1881م، نقله عمر صابر عبدالجليل، ط 1999م.

وقد سألت المشرف على الترجمة في صيف 2001م في القاهرة، عما بقي من تاريخ بروكلمان فقال: بقي قسمان في كتابين، وقد دُفعا إلى المنظمة منذ سنين، ولا علم لي إن كانا قد طبعوا، فالمنظمة لم تبلغني بشيء. وقد سألت الجهة الطابعة (الهيئة المصرية العامة للكتاب) في ثلاث مناسبات آخرها في شباط الماضي، فأجابت: لِسْنَهُ!!!

سادساً: من الواضح أن الأعمال التي تتولاها الجامعة العربية ومنظماتها، مثال على التخطيط الإداري، وإصدار الوقت والمال، وما حكاية تاريخ بروكلمان التي بدأت في الخمسينات بعميدة، ولما لقت، في حين أن جامعة محمد بن سعود بالرياض أوكلت إلى محمود فهمي حجازي نقل تاريخ سركين، فصدر خلال عامين في عشرة مجلدات 1982-1983. وكان حجازي قد أصدر قسماً منه في مجلدين كبيرين، طبعوا في الهيئة المصرية العامة للكتاب، وراجعتهما المرحوم فهمي أبو الفضل فتم تقسيم الكتاب تقسيماً جديداً، وساعد المشرف نخبة من النافلين منهم عرفة مصطفى وسميد عبدالرحيم.

في صفحتي 387-388 يتحدث أبو هيف عن كتاب «دراسة في مصادر الأدب» للطاهر أحمد مكي حديثاً موجزاً واهياً، لكنه وقف عند طبعة 1976، في حين أن المؤلف في الطبعة السادسة (صدرت 1986) زاد في الكتاب أكثر من مائة صفحة، حتى لا تكاد تجد نسباً بينها وبين سابقاتها، ففي الكتاب فصل عن ابن سلام الجعفي وطبقات الشعراء، وفصل عن فهرست النديم، وفصل عن كتب المختارات جاء بمصادر لم يوردها السابقون عليه في هذا الجانب.

[6]

«عجاز الإيجاز» لفتحى فارس يوحى أنه سيدرس الجانب الإعجازي من الإيجاز، دون أن يربط الإيجاز بأي جنس كلامي. لكن هذا الظن يتبدد، فهتدى للقارئ أنه سيدرس ظاهرة الإيجاز في المثل. ثم يتبدد هذا الظن مع تقدم البحث، فإذا به في صناعة المثل مشافهة وكتابة، ثم تخلف الظنون جميعاً فإذا بها عن السمات التي تميز المثل في مجمع الأمثال للمهداني وليس الإيجاز سوى واحدة منها كما يلخص ذلك في ختام البحث (ص 230).

من البين أن المقال جزء من عمل أكبر لم يفصح عنه الكاتب، ولا ندري كيف انتزعه منه دون أن يترك زوائد أو بقايا العمل الأكبر، والدليل قوله (228 ف 2): «... نتيبن أن الشاهد الشمري أو القرآني... لا يكتفي بالوظيفة البلاغية التي رأينا في الفصل السابق بل هو يتجاوزها إلى وظيفة حجاجية ترتفع بطلاقة المثل على الإقناع والتأثير...» أ هـ.

في كل الأحوال البحث يحاول الاستفادة من معطيات قديمة، ومعطيات لسانية ونصية غربية حديثة في دراسة ما يميز المثل عن غيره من أجناس الكلام. ورغم الجهد المضني الذي بذل في هذا الصدد، فقد قارب ولم يتجح؛ لدخوله في مسالك شتى. فلو أنه ركز على الجانب البنيوي للمثل القديم وحاول أن يميزه عن غيره من المبارات القصار كثيرة الشيوخ في كلام الناس لكان - في رأينا - قد نجح. ذلك أن ما أجهد نفسه فيه من بيان مواثر للمثل (الإيجاز والتنخيم والتمثيل) تنطبق على الحكمة، والتعبير الاصطلاحي، والكناية، على حد سواء. فلا بد من الاجتهاد في ذلك، وإلا فما الذي يجمع هذه الأقوال القصار في سلة المثل⁽⁸⁾ القديم: بمره - أخذه بمرته - طويل نجاد السيف - لا أبالك - لا أبا لشانك - كل الصهد في جوف القرا - أنت أسخى من حاتم - وريت بك زنادي - لأجمنك

لجاءاً معذراً - مات حتف أنفه - بلغ السيل الزبي - جاؤا على بكرة أبيهم - حيّاك وبيّاك - الحكمة ضالة المؤمن... إلخ.

فمن الواضح أن كتب الأمثال القديمة جمعت أشياء مختلفة هي بطونها، وكما يرى القارئ الكريم ففيها ما يسمى (المبارات الجاهزة) في التحيات والمساب والمشاجرة. وأقوال عادية، ولا يكفي أن يقال «ويضرب» لتصبح مثل «اهتج يا سمس» وتدخل العبارة في المثل.

ومن زمن حاول عفيف عبدالرحمن⁽⁹⁾ تمييز المثل عن غيره، فذكر أن صفات المثل: (1) قول سائر (2) خلاصة تجربة (3) يتضمن تشبيهاً (4) يقلب على صياغته الإيجاز (5) قد يرتبط بقصة... وما زال في المجال فسحة للقول.

بعد هذا نقول: إن الأستاذ فتحي استخدم اشكالات كثيرة زعمها توضّح ما قاله. ونظن أن بعضها زاد من تعقيد الشرح (انظر ص 205، 206، 223).

واستعمل ألفاظاً واصطلاحات غير موفقة، فمن ذلك «التفهم» الذي جعله شرطاً مصاحباً لإيجاز المثل. وعدم التوفيق يعود إلى أن التفهم قد استقر مصطلحاً على طريقة نطق الجملة؛ فنطق الجملة الاستفهامية - حتى بفهر أداة استفهام - لها (تنفهم) يختلف عن الخبرية مثلاً. وإذا جازيناه بأن جعلنا التفهم يرادف الإيقاع الخاص، فإن ذلك لا يسلم له، وها هي عينة من كتب الأمثال، بل من كتاب واحد في معظمها، ليس بها إيقاع متميز. وكنت أتمنى لو قد جرّد الباحث إحصائية لكتاب المهداني يعرف بها عدد الأمثال الموقّعة من غيرها، إذاً لغير رأيه. وهل نسي أن الإيقاع/ التفهم موجود في الخطب والوصايا والأخبار. فلم لا تكون ميزة لها! أم إن أمثال المهداني على رأسها ريشة؟

ومن ذلك تسميته «أفعال الكلام» التي جاء بها جون أوستين.. الأعمال اللغوية «منسحبة على باقي التسميات، وهي شائعة عند

أزاهير وأشواك وكهرمان - قراءة في العدد 19 من جنور -

الدارسين العرب منذ عقدين على الأقل. إضافة إلى أن كتاب أوستين ترجمه عبدالقادر هينني في التسمينات، فإذا عُذِرنا - نحن أبناء الجنوب - بجهلنا لبعيدنا، فلا عذر للجاري ذي القرى من المغرب.

وتبقى ملاحظات متفرقة عن أخطاء في النقل من المصادر، والفاظ جامعة، فمن ذلك:

- 194 ف 1 «اهتم أدباء الهزل بالنكت والمدح والنداء وتسقطوا أخبار الظرف والظرفاء والخلع والخلماء». صوابه: والملح... والخلاعة.

- 195 ف 3 تشع المدونة المثلية. صوابه: تتسع.

- 197 ف 3 وجودة الكتابة. صوابه: الكتابة.

- نفسه أنف للسمع (3 مرات) صوابه: بالقلف.

- 201 ف 2 كشف مصطلحات الفنون. صوابه: اصطلاحات.

- 204 ف 2 علباء بن أرقام الهشكري. صوابه: أرقم.

- 208 ف 2 ويرد في المثل عدد 1173 (أحصى من جهيزة) الواردة بالجزء ج... إن في بطني شيء. صوابه: رقم... بالجزء الأول ص 388... شيئاً.

- 208 ف 3 فلم ترفع بذلك مرقعاً. صوابهما: بالفاء الموحدة.

- 212 ف 1 قال عمر: لكن ما أعطاك زهير لا ينسى. صوابه: ما أعطاكم.

- 212 ف 2 حتى يؤوب المثل... وأهل هذا أن. الصواب: يثوب المثل... وأصل هذا.

- في ص 213 جمل الميداني (ت 518هـ) معاصراً للمعري (ت 449هـ) والتوحدي (ت ح 414هـ) هاتئى تكون المعاصرة؟

- 214-4 الانتفاء. صوابه: بالقاف.

- 214-6 الجمع بين المألوف والمدهش القريب والمعجيب. صوابه والقريب.

- بين صفحتي 220-221 ينقل عن الملك دبشليم يقول لبهيدا: «قد سمعتُ هذا المثل فاضرب لي مثل الرجل الذي يطلب حاجته حتى إذا ظفر بها أضاعها». قلت: نمي الكاتب أن معنى المثل هنا ليس العبارة الموجزة، بل هو القصة الرمزية، التي يسميها بعضهم الأمثلة.

- 221 ف 3 الألماني بولر. صوابه: بولر.

أما الألفاظ الأجنبية في ص 214، 216، 231 فخطأ. والإحالة بالجزء الثاني في الهوامش 20، 21، 22 خطأ وصوابها الجزء الأول. ويبقى أن نعلم ما المقصود بدار الخيل؟ وهل توجد قاف في اللغتين الفرنسية والإنكليزية؟

[8]

دأب المحدثون على القول إن الزمخشري في الكشف مجرد تلميذ يطبق أفكار عبد القاهر في النظم، غير أن الأستاذ رشيد بركان أثبت، دون تمسك، عدم صحة ذلك، من خلال المقابلة بين عمليهما، وقد نجح في ذلك جداً. ونحن نركي ما قال ونضيف إلى ما ذكره عن موقف الزمخشري من (التخييل) وكيف عدّه خاصية قرآنية أساسية لا يتأتى للإنسان أن يفهمه وأن يعرف مقصود الله تعالى منه إلا بإدراكها وأخذها بعين الاعتبار. أقول: ولذلك كان الخالفون والمخالفون يهاجمونه كلما استعمل كلمة (التخييل)، ويكفيها مثال واحد، فعند تفسير الزمخشري قوله تعالى «يد الله فوق أيديهم» يريد أن يد رسول الله التي تملأ أيدي المبايعين كأنها يد الله على طريق التخييل فقال يد الله فوق أيديهم هي يد الله، والله تعالى منزّه عن الجوارح وعن صفات الأجسام، وإنما المعنى تقرير عقد الميثاق مع الرسول

أزاهير وأشواك وكهرمان - قراءة في العدد 19 من جنور -

كمقده مع الله من غير تفاوت بينهما، كقوله تعالى ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾⁽¹⁰⁾ فيعلق ابن المنير كلام حسن بعد إسقاط لفظ التخييل وإبداله بالتمثيل⁽¹¹⁾.

على أن هذه الطليخة الجيدة شِعراً؛ فمن ذلك:

- قوله في (163 ف 3) إن الاثنين متفقان على رفض البديع، وهما - في هذا الشأن - ضمن تيار امتد من الجاحظ، لا يهتم بالإيقاع والمكونات الصوتية للنص، ويرفض البديع ويمد تكلفاً.

نقول: الباحث يخلط بين البديع مصطلحاً مستقراً على زينة للكلام في القرن السابع، وبين البديع سمة فنية متميزة للشاعر (المبدع) قبل هذا. ثم إن هذا الاهتمام بالإيقاع واضح في كتابات هؤلاء جميعاً.

- ومن ذلك قوله إن الزمخشري - على علمه بالأشكال المجازية المختلفة بعد كل استمارة وتشبيه... إلخ تشبيهاً.

ونقول: صدقت، ولكن ألم تر إلى المفسرين الآخرين يفعلون ذلك؟

- وكنا نود اهتماماً أكبر بنقل آيات القرآن الكريم، فهي (3-153) سقطت الجملة الرابعة من الآية 44 من سورة هود، أعني ﴿وقضي الأمر﴾، وهي (هـ 61) سقطت من الآية 43 من سورة الأنفال كلمة (قليلاً).

- 3-158 تضمنت معاني كثيرة ونكت بلاغية. صوابه: ونكتاً.

- 8-162 من نتائج التأمل من اللفظ القرآني. صوابه: في.

- 170 ف 3 بالتأويلات الفظة الوجوه الرثة. صوابه: والوجوه.

- 170 ف 4 محاكاة الشيخ. صوابه: الشيء.

7-171 والتصديق إنهان. صوابه: إذعان.

[9]

(الاستهلال والثره هي بناء النص) كان ينبغي أن يضاف إليها (عند المتنبي خاصة)، حتى تطابق المحتوى. ومع ذلك يبدو أن كثيراً من معاصرينا ينظرون إلى القصيدة كأنما هي خطبة أو بحث متمسك فيه شيء اسمه المقدمة أو الاستهلال، ثم يأتي ذكر الدراسات السابقة، ثم المتن، ثم النتائج التي توصل إليها الباحث/ الشاعر.

كيف تكون لقصيدة المتنبي البائية (من الجائر) مقدمة استهلالية في 19 بيتاً في حين أنها جميعاً في 46 بيتاً؟ هل يمكن أن يقال عن فيلم سبنمائي مدته ساعة ونصف إن مقدمته الاستهلالية تقع في ساعة إلا ثلاثاً؟ ولا أدري كيف ذكرني هذا المقال بكتاب عن الموضوع نفسه، نحيل إليه⁽¹²⁾.

وهي (ص 295) يقول الكاتب «وإذا واصلنا قراءة القصيدة قراءة إنشادية كما كانت تنشد». ومضى يفصل في هذه الكيفية. وأقول: هل ذكر معاصراً للشاعر كيف أنشدتها بيتاً بيتاً وجملة جملة؟ أم كانت نسخة مصورة (بالتفديو) سقطت إلى كاتبنا. ويبقى أن يتم إصلاح الهوامش 13، 23، 32.

أما (منهج القدماء في التراجم) فكان ينبغي أن يضاف إليه (نموذج من الأغاني في ترجمة كتب بن الأشرف) ولم أجد فيه جديداً على صغر حجمه. بل فيه أخطاء:

- 358 ف 2 يضيق المقام للتفصيل فيها. صوابه: عن التفصيل.

- 363-5 يصبح القارئ لأخبار الأغاني مشاركاً لا متلقي فحسب. صوابه: متلقياً.

366-9 العودة إلى المصادر الأصلية. صوابه: المصادر.

وضمنت مقالة (بغداد تضيء التاريخ) حشداً من المعلومات التي

أزاهير وأشوالك وكهرمان - قراءة في العدد 19 من جنود -

طالعنا مراراً، مع نواذر جاءت في الهوامش والمراجع لم يقصد بها الكاتب أن تضحك القراء؛ فمن ذلك:

● هـ (60) فريدة القصر وجريدة القصر... وكرر ذلك في المرجع رقم (38) والمصيبة أنه جعل المؤلف هكذا: الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين...

والمقصود بالعنوان «خريدة القصر...» بالخاء المعجمة، أما المؤلف فهو عماد الدين محمد بن محمد الأصفهاني، وكان وزيراً أيوبياً. فهل تم النقل عن مصدر ثالث ولفق بينهما.

● هـ (75) من طريف المقارنات أن ما أنفقه المأمون على مكتبة بغداد يربو على مائتي ألف دينار وهو يعادل 950,000 دولار أمريكي أهـ.

قلت: على أي أساس احتسب (سعر الصرف)؟ وبقي كم يعادل باليورو، والين، والريال اليمني؟ ثم إن تسمائة وخمسين ألف دولار لهو مبلغ ضئيل.

● هـ (85) ينقل عن رسالة الفخران للمعري أن في مكتبة بغداد - على أيام المعري - أمة سوداء تقدم الكتب للرواد، اسمها توفيقية.

قلت: الصواب (توفيق) بدون هاء، وكانت تسمية الإناث بالمصدر شائعة، وهل ننسى الشاعر (فضل) وحكايتها مع النواصي؟

● لن نتحدث عن العجائب في تواريخ النشر الواردة في قائمة (المصادر)، ونتجاوزها إلى نواذر أخرى منها أن المرجع (22) خال من كل بيان، وأن التتوخي في (44) اسمه المحسن بالميم وسين مشددة مكسورة وليس الحسن، وأن دار صادر في (50) تقع في بيروت لا في القاهرة.



بعد هذه الطليخات المتنوعة نحمد الله على ما أنعم به، ونسأله العفو والعافية والمغفرة الدائمة في الدين والدنيا والآخرة.

الحواشي والإحالات

(1) وردت أداة الاستقهام (إيش) في الكتابات الفصحى، انظر مثلاً:

السهرافى: شرح كتاب سيبويه ج 1 تحقيق رمضان عبدالنواب ومحمود فهمي حجازي ومحمد هاشم عبدالدايم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1986م ص 93.

الفراء: معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار وعبدالفتاح شليبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1980م، ج 274/3.

ابن جني: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية 2-1956م ج 67/1، 242، 250 وج 447/2، 446.

ابن جني: المحتسب، تحقيق علي النجدي ناصف وعبدالحليم النجار وعبدالفتاح إسماعيل شليبي، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية 1969م ج 37/1.

الأصفهاني: الأغاني ج 91/13، لدى شعراء القرن الثاني الهجري.

عبدالله بن محمد البلوي: سيرة أحمد بن طولون، تحقيق محمد كرد علي، تصوير مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة 1986م، ص 131، 141.

أبو العلاء المصري: رسالة الصاهل والشاحج، تحقيق بنت الشاطئ، القاهرة: دار المعارف 1984، ص 668، 669.

وكالمادة خطأها بعض المؤلفين في لحن العامة، مع أنهم يستعملونها في كتاباتهم. انظر:

ابن الجوزي: تقويم اللسان، تحقيق عبدالمزیز مطر، القاهرة: دار المعارف 1981، ص 95.

الصفدي: تصحيح التصحيف وتحرير التحريف، تحقيق السيد الشرقاوي، القاهرة: مكتبة الخانجي 1987م، ص 141 (نقلاً عن الجواليقي).

(2) عمارة بن علي الحكمي الهماني: النكت المصرية في أخبار الوزراء المصرية، تحقيق هرتويغ ديرنيورغ- شالون: مطبعة مرسو 1897م.

(3) عبده بدوي: دراسات في النص الشعري - العصر العباسي، القاهرة: دار قباء 2000م. النص في 1395-142. وحكاية النثب مع الشاعر في الأبيات من 22-33. وتحليل بدوي المعتمد على اللغة دون إغراب من ص 143-152.

- 4) أبو زيد محمد بن أبي الخطّاب القرشي: جمهرة أشمار العرب، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة: نهضة مصر، ص ص 347-375.
- 5) أبو عمرو الشيباني: شرح المملقات السبع، تحقيق عبدالمجيد همّو، بيروت: مؤسسة النور 2001م، ص ص 216-260.
- 6) ديوان عنتر بن شداد الميسري، بيروت: دار الجبل، ص 21.
- 7) عباس علي الموسوي: العربية الفصحى المعاصرة وأصولها التراثية، القاهرة: دار غريب 2002م، ص ص 237-245.
- 8) هذه من مجمع الأمثال للميداني نفسه، ومن مؤرج (بالجيم) السدوسي: كتاب الأمثال، تحقيق رمضان عبدالنواب، القاهرة 1971م.
- 9) عفيف عبدالرحمن: «الأمثال العربية القديمة» المجلة العربية للعلوم الإنسانية - جامعة الكويت - ربيع 1983م.
- 10) الكشف للزمخشري (ط مصطفى الحلبي بالقاهرة) 43/3.
- 11) أحمد بن محمد بن المنهّر الإسكندري: الانتصاف من الكشف (حاشية المصدر السابق).
- 12) سعد إسماعيل شلبي: مقدمة القصيدة عند أبي تمام والمتنبي، القاهرة: دار غريب.



أيها الأساتيد: تعلموا

العربية الفصحى

فإنها من دينكم!

ARCHIVE

عبدالله آيت الأعشير

أُشيب لي الاطلاع على المجلد الثاني عشر من مجلة «علامات في النقد» السعودية التي يرثس تحريرها الحذافي الفاذ والخطيب المصقع، والأديب البليغ عبدالفتاح أبو مدين، فوجدت في هذا العدد من المظمن والمغمز ما يمهى رتقه، حيث تقحّم ساحة الكتابة فيها أساتيد جامعيون غير حاذقين لقواعدها، وغير بصراء بأفانيتها، لم يقوموا كلامهم بالثقاف، ولم ينقحوه بطول التفتيش، ولم يمعنوا فيه النظر، هبت كتاباتهم مأكلاً للركاكة، ومشرباً للخطأ، نفشت بالغلطات الفاحشة حتى حرمت هذا العدد - أو كانت - أن يجني الشدّة الثماره الموسقة الناضجة التي ألفوها في الأعداد السابقة التي يصدرها النادي الأدبي الثقافى بجدة، والتي تعد بحق مع أخواتها العروبيات - أمثال مجلة (عالم الفكر) ومجلة (نزوى) ومجلة (جنور) ومجلة (الثقافة المغربية) ومجلة (العلوم الإنسانية) ومجلة (الحياة الثقافية) وغيرها - يماً زاخراً وريهانات كل مغتبق.

وقد غبرت وقتاً طويلاً أتأمل هذا العدد، حيث تكاء دني وشق عليّ تقادع ثلة من الأساتيد في الغلط، تقادع الفراش في النار، بل إن الأخطاء أرزت إلى ما سؤنوا بأقلامهم المقحوظة كما تأرز الحية إلى جحرها، فجاءت كتابات غير هليل من المشاركين في هذا العدد خداجاً غريبة النجار، بعيدة النسب إلى الكلام العربي المبين، قريبة الانتماء إلى محتد أجنبي، وإن خطمت بالفاهة عربية، فهي غريبة الروح، لم تسمّر على المناحي والمنازع التي سار فيها الشعراء المفلقون، والأدباء

البلغاء والنقاد النحارير، إذ مرقت كثير من مقالات هذا العدد من طاعة الأنظمة المعجمية والصرفية والنحوية والصوتية، ومن قوانين أحكامها، حتى إن القارئ المادي ليحسب أن الكتابة العربية في هذا العصر عازالت قوساً لم تعط بارئها، وزنداً لم تجد مؤزها، حيث بزل الفساد واستحكم وقرح فيها حتى بلغ مبلغه في الخبال، وذلك لقلة إلف هؤلاء المنشئين بالعربية الصحيحة، لأن صوت الجهل بالقواعد والأنظمة أقوى فيها من صوت العلم والحقق بأسرار اللف. إذ ما عسانا نقول عن تصحيقات وغلطات هؤلاء الأساتيد الذين يفترض فيهم أن يكونوا صوّ ومناورات تهدي الشدادة إلى الموارد المذبة الصافية!! وكيف سمح هؤلاء لأنفسهم أن يعتنثوا الألفاظ والتعابير من دون روية حتى ألبسوا العربية أظماراً شائنة؟ وكيف يمكن أن يصدر مثل هذا القصور عن يجب أن يُعد عيار المحافظة على صفاء العربية، وأساس بنائها، وسراج المتأدبين المؤتم بهديهم في الصعفة والفساد؟ ألم يستكف هؤلاء من إنشاءاتهم التي جعلوها عملاً من حلي القواعد، ألم يعلموا أن كتابة المرء مكان عقله؟ ألم يتنبهوا أن الفطاط يفعل باللفة ما يفعل الثُرف بالخشب، والساس بالحيوية؟ هل سمعوا في أثناء تعلمهم بنصيحة خلف الأحمر لأبي عبيدة عندما أنشده شعراً فقال له: احباً هذا الكلام كما تخبأ السُورة حاجتها؟ إذا ذهبت القواعد والدقة في التعبير عن هذه النخبة، فما الظن بمن شدا قليلاً من العلم والإلف بالعربية؟ ألم تظهر هذه المقالات أن الحبو نحو القلط اللغوي أصبح عدواً، وأن رياح الخطأ الهائنة، اضحت ريحاً صرصرأ عاتية لا تبقي ولا تذر إلا ما يبقيه الوشم في ظاهر الهدى إلا ينبئ السهل الجرافُ القُحاف من الغلطات اللغوية التي اشتملت عليها كتابات هؤلاء الأفتام أن مستقبل العربية في خطر، وأن ما حلأها به القرآن الكريم الشمر العربي البليغ بدأ يخبو مع كرور الملوان نتيجة بعدنا عن مدارس القرآن والحديث، وعدم إلفنا بالشعر القديم، واستسهالنا للعاميات

وأحراش اللغات الأجنبية حتى طما بحر فسادها، وكساد يقتل الفصحى في الفصل ويصيب منها المحرّز إن استطاع إلى ذلك سبيلاً.

الحق أن للعربية رأياً يحميها من فوق سبع سموات كما قال تعالى من سورة الحجر، آية 9 ﴿إِذَا نَحْنُ نُزِّلُ الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ لكن هذه المحافظة الريانية لا ينبغي أن تضع على أعيننا عصابة تجعلنا في غفلة عما يحاك للعربية القصص التي يراد لها في السر والعلن أن تظهر إزعاجاً لقبول التفسيرات التي تلحق باللغات الهندوأوروبية، سواء صانف ذلك مصلحة، أو لم يصانفها. وإذا كان الدكتور عبدالله بن أحمد الضيفي على حق في تعليقاته على لغة هؤلاء المحاضرين حيث رأى أن «الأوراق المقدمة إلى هذا الملتقى وحدها - بحرصها جميعاً على سلامة اللغات الأخرى، وتفريط معظمها في سلامة العربية، وكذا بالخليل المجيب من المصطلحات المتضاربة التي احتوتها - شاهد على حاضر الضعف والشتات الذي نعيش» (1) وإذا كان يرى أن العربية لا أم لها بيننا اليوم ولا أب!! نظراً للزلازل التي أحدثتها مقالات كثير من هؤلاء الأساتيد الذين يفضل أن يرموا بما ينشؤون إلى سفح السقط، وأن ينزروا إلى أودية النسيان التي يتواري فيها الذين تضعهم بعض المناسبات في غير مقامهم، فإنني أؤكد من جبال الأطلس المغربية أنني، وإن لم أرضع العربية من لبن أمي فإنني صرفت جهدي، وجعلت ساوي وسدمي الدفاع عن الفصحى، بل إنني أؤكد أنني لن أضع تقية العربية من الأضرار حتى تدع الإبل الحنين ولعل نداء النطاسي عبدالفتاح أبو مدين رئيس تحرير المجلة من أوكد المسوغات التي دفعتني إلى تحيير هذه القراء ليس التي لا أغزو من خلالها إلا خدمة العربية من دون أن أبالي بإغضاب الكثرة، إيماناً مني أن جفاء الكثرة في الحق أليق من المودة في نصرة الباطل. وقدجماً قيل: إن من جرّك مرّاً لتبراً أشفق عليك ممن أوّجرك خلواً لتمرّض، ومن خوفك لثامن أبرّ ممن أمّنك حتى تخاف. فما أنذا أيها الخنذ

أجيب دعوتك - وإن لم توجه لي أي رسالة - التي صدرت بها المجلد الثالث عشر من الجزء التاسع والأربعين، تاركاً بُنيّات الطريق التي لا تخفى على من شدا قليلاً من العلم بأسرار الفصحى، مكتفياً بالغلطات التي تجمع سينات كثيراً يذهبن الحسنات ميتثاً بالغلطات التي اشترك فيها غير واحد من هؤلاء الأساتيد، ميتثاً وبالله التوفيق بلفظة:

استبدل: وردت هذه اللفظة القرآنية تسع عشرة مرة لدى المحاضرين الفضلاء لكنها لم تُترَ في الكلام المنزلة السليمة سوى عند الدكتور حسن غزالة في قوله: «ولا أرى في استبدال الكلمة الأجنبية بالعربية عذراً لأحد»⁽²⁾ وهو ينقُى على المترجمين التمسك باللفظة الأجنبية وإهمال اللفظة العربية. أما باقي الاستعمالات لهذه اللفظة الكريمة فقد جاءت لاحنة، مما يثبت بلا ريب إهدار وبال العامية على الإجهاز على ما ثبقي من نصاعة الفصحى، من خلال سعيها إلى قلب المعنى الفصيح، في إطار ما يسميه علماء اللسانيات التطبيقية: «التداخلات اللغوية» إذ نقول بالعامية: «بدلت أو: استبدلت الدراجة بالسيارة» قاصدين أن المتروك هو الدراجة. وقد درج كثير من المتقاصعين على نقل هذه الدعوى إلى الفصحى إذ لم يسلم من ارتكب هذا الخلط الذين يعدون أنفسهم أمراء البيان، أو الحرص على إحاطة أنفسهم بهالة تجعلهم في مأمن عن أي مغمز يهدد فحولتهم المزعومة. ولكي أثبت أنني لا أطارد حكماً لا وجود له أعرض على القارئ التعابير الشائنة التي وردت في مقالات الأساتيد الرهفاء))

في مقال: مشكلات الترجمة في المصطلح العربي اللساني لمؤلفه مازن الوعر، ورد ما يأتي: «فقد استبدل الأمثلة الإنجليزية التي أتى بها المؤلف جان ليونز بأمثلة عربية ملائمة»⁽³⁾ وهذا لعمري خلل في الرأي وقلب لما أراد المؤلف حيث تقول أمأت المعجمات أن المتروك هو الذي تلحق به الباء، ولذلك يجب عليه أن يورد الجملة على الشكل الآتي حتى يستقيم التعمير: «فقد استبدل بالأمثلة الإنجليزية التي أتى

أبها الأساتيد: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم! —————

بها المؤلفون جان ليونز أمثلة عربية ملائمة». وهل الشيء ذاته بالنسبة إلى العبارة التي أوردها المؤلف نفسه في الصفحة السادسة والخمسين هاتلاً: «استبدلها بقواعد عربية أكثر تلاؤماً وهماً للمثقف العربي» حيث إن السلم المراد هي الآتي: «استبدل بها قواعد عربية أكثر تلاؤماً وهماً للمثقف العربي».

إذا توضح أن: بدل وتبدل واستبدل تخص أمرين أحدهما هو المتروك، وهو الذي تلحق به الباء، والثاني هو المراد لا تلحقه الباء، كما سيتوضح من الآيات القرآنية والشعر العربي اللذين سيتم الاستشهاد بهما، فإنني سأكتفي بمرض الجمل التي وردت فيها هذه اللفظة من دون أن تراعى خصوصيتها في التركيب العربي الفصحى وهي تباعاً:

جاء في مقال: كيف أدرس ترجمة نصوص مختلفة؟ لمحيي الدين حميدي في الصفحة رقم 156 ما يأتي: وهو استبدال لفظة أو عبارة بأخرى، ص 418. أما في مقال الترجمة المسرحية وأهمها وأهاقها، فقد وقعت المؤلف إيمان محمد سعيد توفسي ست مرات في هذا الغلط كما يأتي: «استبدل الكلام المباح بما يعني الترفيه والترويح» انظر الصفحة 441 وهي الصفحة 445 نقرأ ما يأتي: «وثانيها عندما يستبدل اسم الحياة بالفعل يحيي» وفي الصفحة 450 أوردت الجملة الآتية: «يستبدل الإثبات بالنفي بفرض التوكيد» وفي الصفحة 458 نقرأ: «واستبدل الرضا بالإصرار والتعنت...».

أما في الصفحة 459 فإن المراد من الجملة الإنجليزية التي أوردها المؤلف Where have you been? . يؤكد خطأ قول المؤلف عندما تولى لسانها شطر العربية هاتلة: «استبدل السؤال عن سبب التأخير إلى السؤال عن المكان». وفي الصفحة 461 تقول الأستاذة: «واستبداله بنبرة حزن متكلف يثير الضحك».

وفي مقال: واقع الترجمة والتعريب في الوطن العربي لمؤلفه عبدالله بن حمد الحميدان يبدو بما لا يدع مجالاً للريب خطأ الرأي

في قوله من الصفحة 481: «عملية الترجمة ليست كما يمكن أن يفهمها البعض أي استبدال ألفاظ وجمل وتعابير من اللغة (أ) أي لغة النص المطلوب ترجمته بألفاظ وعبارات من اللغة (ب) أي اللغة التي نترجم إليها». وفي مقال: تمكين الفعل العربي عبر الترجمة للأستاذين: لمياء باعشن وصباح صافي تستوفني العبارة الواردة في الصفحة 555 حين تقولان: «حتى وإن تغيرت اللاحقة - في مثل كلمة جاهزية التي تنم عن فعل ممكن ومهيأ، وإن استبدلت Bility - Ness في المرادف الإنجليزي Readiness». وفي مقال: دراسة نظريات الترجمة من القديم إلى الجديد، لصاحبه عبدالوهاب الحكمي تستوفني العبارة الواردة في الصفحة 607 حيث يقول: «استبدال نص في لغة ما بما يوازيه نص في لغة أخرى» مكرراً لفظة «نص» هكذا من دون أن يكون لهذا التكرار داع في العربية. وفي مقال الترجمة بين النظرية والتطبيق لصاحبه عبدالله بن سعد السهلي نقرأ في الصفحة 668 العبارة الآتية: «يمرّف (كالفورد) الترجمة بأنها استبدال لنص كتب في لغة معينة بنص آخر كتب في لغة أخرى» ملحقاً حرف الجر بالمبدل والمراد معاً الأمر الذي يشمر أن الاثنين متروكان. وفي مقال: دراسات اللغة ودراسات الترجمة لمؤلفه محمد عبدالله آل عبداللطيف نتبين أن الخطأ ذاته وقع فيه المؤلف مرتين هما: «استبدال علامات تحمل رسالة بعلامات في نظام آخر» ص 696، وفي الصفحة 715 يورد ما يأتي: «في استبدال مركز بآخر».

هذه هي حصيلة العثرات التي أحصيتها لهؤلاء الرفقاء الذين فل يراهم وسدعت حصاتهم وقد يقول قائل: لا يتبع الميوب إلا مميب، غير أن الذي يشفع لي تمرية خطل هذه الاستعمالات هو الحرص على ألا يستدخل المتلقي مثل هذه التعابير الخداج، فتحدث له تشويشاً في فهم كثير من الآي القرآنية التي وردت فيها هذه اللفظة، ولاسيما أن ابن حزم الأندلسي، وابن عبدالقصور الكلاعي، وابن خلدون

أبها الأسايد: تعلموا العربية القصوى فإنها من دينكم

قد حصروا دوايح التأليف وأقسام التواليف ومقاصدها في مجالات هي⁽⁴⁾:

- البحث في موضوع بكر يمرض فيه المؤلف فتوحاته العلمية والمعرفية.
- الشرح والتفسير.
- التلخيص والإيجاز، أو التطويل والتكثير.
- الاختيار حتى قيل: اختيار المرء وافر عقله.
- الترتيب والتهذيب.
- التعقيب والرد والتصحيح.

تاسيماً على هذه الدوايح لم أشأ أن أنظر بمين الشائئ الكاشح إلى موضوعات هذا المجد، بعد أن تبين أن أغلب المقالات نزلت بالعربية إلى كدر الكدر، وحرى بمن عمي عن علوم أنها أن يكون عن إجابة التعبير بها أعمى وأضل سبيلاً، وأن تكون الكلمة في يراعه صانعة وجود زائف، لأنه لا يحسن توظيفها، وقديماً مثل الفيلسوف (كونفوشيوس) عن كيفية إصلاح الأوضاع الاجتماعية فأجاب بالدعوة إلى إدخال النظام على اللغة ووضع الألفاظ في مواضعها، حين لا توضع الألفاظ في مواضعها تضطرب الأذهان، وحين تضطرب الأذهان تفسد المعاملات⁽⁵⁾. ألا تدعو هذه الاستعمالات للفظ (الاستبدال) أن نفهم غير ما أراد رب العزة من هذه الآيات القرآنية التي تقطع دابر كل معترض على ما أوامنا إليه. قال تعالى في سورة البقرة آية رقم 60: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعَ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُثْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقَلِّهَا وَقَتَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَنْسِهَا وَيَصْلُهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾ حيث يوبخ موسى أنصاره الذين تركوا الذي هو خير وهو المَن والعلوى وأخذهم الهين وهو البقل والقثاء والفوم والمنس واليصل. أما الآية رقم 107 من سورة البقرة ذاتها فإنها تثبت بلا ريب ضلال الذين يفضلون الكفر

على الإيمان، حيث قال جل شأنه: ﴿ومن يتبدّل الكفر بالإيمان فقد ضلّ سواء السبيل﴾ وفي الآية الثانية من سورة النساء ينهانا الله عز وجل عن أخذ الخبيث وترك الطيب: ﴿وأتوا الهتامى أموالهم ولا تتبدّلوا الخبيث بالطيب﴾، أما في سورة سبأ، آية رقم 16 فقد وضع فيها سبحانه مصير المعرضين المارقين عن طاعة الله حيث قال: ﴿فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم ويدّكناهم بجنّتهم جنّتين ذواتي أكلٍ خضطٍ وأثلٍ وشيءٍ من سدرٍ قليلٍ﴾. تؤكد هذه الآيات أن تعلم العربية الفصحى يعد من إقامة الدين، لأن القرآن والسنة لا يفهمان إلا بتعلم العربية ولذلك قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «تعلموا العربية فإنها من دينكم»⁽⁶⁾. وتاريخ اللغة العربية يثبت أن قوة العربية وصفاءها وخلودها مرتبط بالقرآن، وأن حركات التصحيح التي شهدتها المشهد اللغوي العربي، سواء من حيث طرد سبل من الألفاظ المارقة من حظيرة الفصحى، أو من خلال الممركة التطهيرية التي تمغضت عنها ظاهرة لحن المولدين، كل ذلك كان الفرض منه نشدان الفهم السليم لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. فهل تنبه هؤلاء الكتبة المقصرون لهذا المقصد؟

أثناء: تؤكد المعجمات أن هذه اللفظة عندما تستعمل في الكلام من دون الاعتماد على حرف الجر (هي) يُقصد منها: أعطاف. قال الجوهري: «والأثناء: واحد أثناء الشيء، أي تضاعفه»⁽⁷⁾. وفي المعجم الوسيط: «الشيء من الوادي والجبل: منعطف والأثناء من الثوب ونحوه: ما شي وكف من أطرافه، ويقال: مضى شيء من الليل: ساعة (ج) أثناء. ويقال: جاء في أثناء الأمر: من خلاله. وكان ذلك في أثناء كذا: في غضون»⁽⁸⁾. أما عندما تستعمل معتمدة على حرف الجر (هي) فهي تدل على الظرفية الزمانية = خلال = غضون. وعلى الرغم من أن مجمع اللغة العربية بالقاهرة قد جوز قول الكتاب: «حدث هذا أثناء كذا»⁽⁹⁾ فإن هذا الجواز ليس له من مسوغ سوى كثرة تردد مثل هذه

أيها الأساتيد: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم

المبارة على السنة بعض الشدة النقة حيث يفرض منطق تطوير اللغة إبداء المشترك اللفظي والتضاد اللذين يمثلان عنصر ضعف في اللغة، ولذلك يسمى الذوق العام إلى إملاء أحد المعنيين، تسهلاً للتواصل، وتقديراً لسوء الفهم. من أجل ذلك لا أرى أي مصلحة في استعمال اللفظة (أثناء) مرادفة لفضون وخلال من دون أن يسبقها حرف الجر (في) الذي تكلمت به النحارير الحذاقون.

والحق أن هناك من أورد هذه اللفظة في هذا العدد صحيحة مثل الرصيف محمود إسماعيل عمار في قوله: «يدافع متى بن يونس في أثناء المناظرة عن الترجمة»⁽¹⁰⁾ كما أوردها محمد خير البقاعي معافاة في مداخلته ثقافة النص المترجم حيث قال في الصفحة 570 من المجلة: «... في أثناء الغزو البابلي...» أما باقي الاستعمالات فقد جاءت مخالفة للصواب حيث استعملها محيي الدين حميدي ست مرات لاحقة كما يأتي: «والتي يتمن تنفيذها أثناء الترجمة» ص 159. «ينبغي شرح المعاني الأخرى للطلبة أثناء مراجعة المصمم...» ص 165. «قد أجيب عنها أثناء مناقشة الأسئلة...» ص 167. «ولكن ينبغي الأخذ في عين الاعتبار أثناء ترجمة النصوص...» ص 170. «وهو يودعه أثناء سفر هذا الأخير...» ص 174. «يصيبها أثناء الترجمة...» ص 207.

كما جاءت اللفظة لاحقة في مقال أميرة داود مرة واحدة في الصفحة 297. «وقل الشيء ذاته بالنسبة إلى مقال عفت جميل خوقير بالصفحة 364، ناهيك عن كل من عبدالله بن حمد الحميدان في الصفحة 489 وعبدالوهاب الحكمي في الصفحة 616 وعبدالله بن سعد السهلي في الصفحة 665 وسمر عبدالحميد إبراهيم في الصفحة 752. وسعد البازعي الذي أوردها أربع مرات في الصفحتين 786 و787. وأخيراً همد بن عبدالله السماري الذي استعملها ثلاث مرات في صفحتي 838 و839.

زيادة الواو من دون فائدة في المعبارات الآتية: (لا بد وأن) (كما

وأن) (سبق وأن عرفنا) (تبدو وكأنها) ... لا يخفى على كل ذي نهية أن طبيعة العربية تأبى الزيادة من دون إفادة معنى. من أجل ذلك فإن العبارات السابقة تثبت فقدان الحس اللغوي السليم لدى مستعملها، وأن الذي ألجأهم إلى مثل هذه العبارات فراغ ذات أيديهم وضحالة بضاعتهم وحتى إن الخرس أولى بهم من الحديث والكتابة على هذه الشاكلة الشائنة، التي يقذفون فيها بالكلمات الشعثاء القهراء المسوخة من مصانهم اللغوية الرديئة⁽¹¹⁾ على هذه الشاكلة:

في مقال نعيمان عاشور تستوقفنا عبارة (لا بد وأن) اللاحنة أربع مرات وهي:

«عند الحديث عن عصر المأمون لا بد وأن نضع في تصورنا..»

ص 144.

«وكذلك لا بد وأن نقول بلغة عربية واضحة، ص 146.

«من أن اللغة هي كيان حي لا بد وأن يتفاعل مع لغات وثقافات

أخرى، ص 147.

«إذ لا بد وأن يكون للفنون... ص 148.

كما تصادف هذه العبارة التي لا تعمل على الألسنة، ولا يقبلها الذوق العربي السليم إلا على مضض، تماماً كما يُملك اللجام، عند كل من مازن الوعر في الصفحة 44 في أثناء قوله: «لا بد وأن يصطدم بالمعضلة الضارية جنورها...» وإيمان محمد سعيد تونسلي في قولها بالصفحة 440 من المجلة: «لا بد وأن يصاغ في لغة سليمة...» ناهيك عن قول عبدالله بن سعد السهلي من الصفحة 663: «اعتقاداً منهم أن المترجم لا بد وأن يصقل موهبته».

أما إيراد الأسماء لتعابير (كما وأن) (كما سبق وأن) (تبدو وكأنها) (سبق وأن) (سوف لن) التي لم يسمع بمثالها في تعابير آبائنا الأولين والآخرين، فإن هذه العبارات تظهر بلا ريب أن هؤلاء أدعياء

دخلاء في الكتابة العربية، إذ كيف يمكن الجمع بين (سوف) التي تفيد الاستقبال و(إن) التي تنفي المستقبل؟ لا ريب أنه لا يمكن الجمع بينهما إلا كما يجمع الفم بين سيفين. أما مقال أميرة داود كشغري فقد جمع المقارم اللواتي يحجب المقام كما هي قولها: «أو على الأقل سوف لن يكون لها نفس الأمر». هي كل من الصفحة 298 و299. ناهيك عن تعبيري (كما وأن) (كما سبق وأن) الواردين بكل من الصفحة 280 و291. وغير بعيد عن هذه المقارم نقرأ للباحثة إيمان محمد سعيد تونسي في الصفحة 434 عبارة (سبق وأن)، ولمحمد خير البقاعي عبارة (تبدو وكأنها) بالصفحة 578.

وقبل أن أمسح الهراع من الحديث عن هذه الاستعمالات الشائنة لابد من التنويه بمداخلة الأستاذ ممجب بن سعيد الزهراني الذي لم يقع في الذي وقع فيه الآخرون، حيث استعمل (لا بد وأن) مرتين بكل من الصفحة 244 و248، كما أورد بكل من الصفحة 244 و249 في ظرف المكان (دون) ممتداً على حرف الجر (من) قائلاً: (من دون) وهو ما نعلق به القرآن الكريم في الوقت الذي رأيت أغلب المحاضرين يقولون هكذا (بدون)!! حيث لم يرد هذا الظرف في القرآن مسبقاً بحرف الجر (الباء)، وإنما جاء تارة من غير حرف الجر (دون) وتارة أخرى مسبقاً بمن. وقد أورد مثل هذا الاستعمال (بدون) الأساتيد الآتية أسماؤهم: محيي الدين حميدي، ومرتضى غازي سعيد عمروف، وعزت خطاب، وإيمان محمد خطاب، وإيمان محمد سعيد تونسي، ومحمد بن عبدالله العيد اللطيف، وسهير عبدالحميد إبراهيم.

أما بالنسبة إلى أخطاء النحو والصرف والإملاء والتعبير، فإن ما حبره الأساتيد من كلام لا يراعي قنسية لقاعدة نحوية أو صرفية أو إملائية أو تعبيرية، يثبت بلا ريب أن من صنيع بدايات وأبجديات القواعد والضوابط اللغوية أخرى أن يضيع غمراتها ولججها، حتى إن القارئ العادي يخال أن بين كتابات الكثرة من هؤلاء الأساتيد، وبين

المريية الصحيحة مقدار ما بين الضب والنون، إذ لم ينح من هذه الغلطات الفاحشة سوى الباحث عبدالعزيز السبيّل الذي جاءت تعابيرهُ سلسلة صافية صفاء عين الديكة، والباحث حسن غزالة الذي لم يكب إلا في قوله من الصفحة رقم 19: «كما أن التكميية... حركة واتجاه فنيين»، حيث كان من الواجب رفع صفة الحركة والاتجاه هكذا (فنيان)، ومحمود إسماعيل عمار ابن بجدة العربية، بل جَدِّلها المحكك وعنيقتها المرجَّب، إذ إن بعض الأخطاء التي جاءت في محاضراته كلها مطبعية مثل: (بن يونس) في بداية سطر الصفحة 102 التي يجب أن تسبقها همزة الوصل (ابن) و(بن مروان) في بداية سطر الصفحة 74 التي يجب أن تسبقها همزة الوصل هكذا (ابن مروان) لأن العربية لا تبتدئ بساكن، والأستاذ غسان السيد، ثم ميجان الرويلي، ومرتضى غازي معروف، هؤلاء المحاضرون الستة، هم الذين يمكن إعدادهم من أَهْلَاءِ الكلام الذين جلوا **باللفظ السليم** كل شذرة ونقرة، ذلل لهم القول، ومهد لهم الصواب، وتجنّبوا مواقف الزلل والعتار، وتصرفوا في الكتابة تصرف الذين لا يصدرون إلا عن غزارة واقتدار، فجاءت مقالاتهم عن كل عيب عربية، فانسدت دونها طرق الطعن. أما باقي الأساتيد فقد بزل الفساد ههما كتيوا، واستحكم وفرح حتى بلغ مبلغه في الخبال، هجنوا العربية، وأدخلوا إليها تعابير شائنة مهلهلة النسيج، حتى أوشكت كتاباتهم أن تلحقهم بأدعياء الكتابة بالعربية، إذ نفشت فيها الغلطات والأخطاء حتى عفت على معاصنها وفضائلها على شاكلة الركافة التي يقذف بها هذا المنشئ: «يملق ستانس على عبارة رومان ياكسون التي تقول إن قواعد الشعر ما هي إلا شعر القواعد، وهي المصادر الشعرية، بأن المصادر الشعرية مكبوتة»⁽¹²⁾. لا شك أن الكتابة مبنية على اقتداء سبل الإبانة والوضوح، أما مثل هذا الكلام، فإن فيه من التخليط والتناثر مقدار ما بين أولاد الملات، يصعب جبر نقائصه التي تكرّرت حتى تكرّجت، فأصبحت على كل ذي نهية أرمى وأشق.

وإليك أيها القارئ أمثلة تجلو المراد.

أولاً: الأخطاء والغلطات في قواعد الصرف

١ - الأخطاء والغلطات في المطابقة (تذكيراً وثانياً وجمعاً وتنثية وإفراداً):

في مقالة محيي الدين حميدي نقرأ في الصفحة 168 قوله: «تلك التي بين الوحدات الأكبر» والصحيح قول: الكبرى. وفي مقالة أميرة داود كشغري نقرأ: «لهذين المفهومين كما استخدمتا» ص 307. والصحيح: كما استخدمنا. وفي هوامش مقالة محمد ناصر الشوكاني بالصفحة 335 نقرأ: «يمد من أول الدراسات» = أولى. وفي مقالة إيمان محمد سعيد التونسي نقرأ الغلطات الفاحشة الآتية: «فالنص المترجم يطابق النص الأصلي في عدد فصولها» ص 441 = فصوله. وفي الصفحة 453 نقرأ: «وقوفات الصمت هي أحد الوسائل...» = إحدى، ثم نقرأ من الصفحة 462: «كما اتضح في المسرحيتين التي تناولتهما» = اللتين، وهلم جرا... وفي مقالة عبدالله الحميدان نقرأ في الصفحة 486: «كما يشير حاتم وميمون في كتابهما... فنذكروا» = فنذكر. وفي المقال المشترك بين كل من أحمد بن عبدالله البهناي وإبراهيم بن يوسف البلوي يستوقفني ما جاء في الصفحة 511: «ووضع إحدى المقابلين بين أقواس» = أحد. وقولهما من الصفحة ذاتها: «لا شيء في اللغة غير قابلة للترجمة» = غير قابل. وفي الصفحة 514 يوردان ما يأتي: «وفي كلا الترجمتين» = كلتا. وفي الصفحة 517 نقرأ لهما: «وإذا تصفحنا الحقل الدلالي للفظ في الترجمتين نجد أنها ترجمت...» نجد أنه ترجم. وفي الصفحة 528 يوردان ما يأتي: «استخدم بكثول وكازمرسكي المنهج التوطيني في ترجماتهم» = في ترجماتهم. وفي محاضرة محمد خير البقاعي نقرأ ما يأتي: «هذا ما يسميها» 566 = ما يسميانه، وفي الصفحة 572 يقول: «على ذينك المجتمعين وعن ثقافتها» = ثقافتيهما. وفي مقال

عبد الوهاب الحكمي يورد في الصفحة 618 ما يأتي: «لا بد أن يكون الأسلوب والصياغة متمشيتين» = متمشيين. وفي مقال سعد البازعي نقراً في الصفحة 794: «لكن بعض أفكاره ومواقفه لا يتسجم مع ذلك الانتماء» = لا تتسجم.

ب - أخطاء وغلطات المطابقة بين العدد والمعدود:

لقد أودع هؤلاء القراء ليس التي سودوها من الكلام كل فطير لم يُخمره التفكير والتدبر في أبسط قواعد التصريف مثل قول محمد ناصر الشوكاني في الصفحة 329: «مع تجارب مدن المراكز الثلاث...» = الثلاثة، لأن الثلاثة تعود على المراكز، وليس على المدن. وفي مقالة المحاضرين: أحمد بن عبدالله البنيان، وإبراهيم بن يوسف البلوي نقراً بالصفحة 529 ما يأتي: «تفتقر الترجمات الأريمة» = الأربع. أما بالنسبة إلى مقالة عبد الوهاب الحكمي فنقرأ أخطاء المطابقة بين العدد والمعدود التي يدرجها اللسانيون التطبيقيون ضمن أخطاء القياس الخاطئ، أو توهم الأصالة كما سماها عُمارة بن عقيل عندما جمع (ربيع) على (أرياح)، حيث إن الأستاذ عبد الوهاب الحكمي، وقع في أسر التعميم المتسرع في اعتقاده أن: (الاعتبارات) و(الاتجاهات) و(الاحتمالات) جمعت جمع مؤنث سالماً حقيقياً في قوله في الصفحة 623: «تخضع للاعتبارات الثلاث التالية» = الثلاثة. وفي الصفحة 627: «وهذه الاتجاهات الثلاث» = الثلاثة، ناهيك عن قوله في آخر الهوامش التي اعتمد عليها، الصفحة 659: «أربع احتمالات أساسية» = أربعة احتمالات.

ج - أخطاء وغلطات الاسم المنقوص المنون:

هذه الغلطات تبين أن هؤلاء دخلاء في الكتابة، يقولون ما يمرض لهم دون مراعاة أي حرمة لقواعد العربية على هذه الشاكلة: يقول محيي الدين حميدي في الصفحة 198: «ارتكاب أخطاء

أيها الأساتيد: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم

ومعاصي، من دون أن يدرك أن الأخطاء والمعاصي التي افتترها في حق العربية يصعب رتقها، حيث إن لفظ (معاصي) يجب أن تحذف ياؤها هكذا (معاص). وهو الخطأ نفسه الذي ارتكبه في الصفحة 180 في قوله: «النص قطعة من أدب رافي» = راق. أما عزت خطاب فنقرأ له من الصفحة 348 ما يأتي: «عن موسى عليه السلام كراعي» كراع. أما إيمان محمد سعيد تونسي التي يخطئ المد والحصير غلطاً لها فنقول في الصفحة 453: «مع النص وإحراز تلاقى فكري» = تلاق. وفي مقالة عبد الوهاب الحكمي التي جمع فيها أصنافاً من المثالب كما يظهر المثال الآتي الذي جمع فيه بين الخطأ النحوي والصرفي، قائلًا من الصفحة 620: «أن يجعل شخص يقرأ بصوت عالي» والصحيح: «أن يجعل شخصاً يقرأ بصوت عال». أما محمد بن عبد الله آل عبد اللطيف، فيورد في الصفحة 707 ما يأتي: «لا عملية تلقى سلبية» تلق. وفي الصفحة 705 يورد الخطأ ذاته قائلًا: «هالنص يحتمل أوجه فهم ومعاني متعددة» = ومعان.

د - أخطاء وغلطات الممنوع من الصرف:

الحق أن سبب قلة هذه الأخطاء في المقالات المشار إليها آنفاً يعود في أحايين كثيرة إلى عدم ضبط تلك المقالات بالشكل، ولذلك لم أقف على سوى خطأين من هذا النوع لدى المحاضرة إيمان محمد سعيد تونسي التي لا أجد أبغ ما يقال لها إلا كما قال الخليل بن أحمد للأصمعي في يأس عندما تعذر عليه أن يعلمه علم المروض مستشهداً بقول الشاعر:

إذا لم تستطع شيئاً فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع
إذ نفشت مقالاتها بكل أصناف الأخطاء والغلطات. تقول في الصفحة رقم 428: «عندما يصوغ موافقاً مستمدة من التاريخ» = موافقاً. وفي الصفحة 439 تقول: «واعتبرها معاييراً للنصوص العربية» = معايير من دون توين.

ثانياً : الأخطاء والغلطات النحوية:

هل أقول في هذا الباب، كما قال عمرو بن الأهتم عن الزبير بن
 بن بدر: رضيت فقلت أحسن ما علمت، وسخطت فقلت أقبح ما
 وجدت، أو أقول كما قال الشاعر:

يصاب الفتى من عشرة بلسانه وليس يصاب المرء من عشرة الرجل
 فمشرته بالقول تنهب رأسه وعشرته بالرجل تبرى على مهل
 الحق اني لا أميل إلى القول الأول، ولا إلى القول الآخر، مفضلاً
 في هذه المناسبة قول طرفة بن العبد:

وان لسان المرء ما لم تكن له حصاة على عوراته لذكيل

لقد طوى الأساتيد كشحك من قواعد العربية، ووضعوا على
 أعينهم عصابة منعتهم من الاقتداء بأساليب الأولين، فأخرجوا من
 مصانهم اللغوية المستنسخة بنين وحفدة عربية المظهر، أجنبية
 الجوهر، عربية الزي، خداج الروح، مارقة من طاعة الأنظمة
 القواصدية، ومن قوائنها، عطلاً من الحس اللغوي السليم، متسعة
 الخرق على جهود أولي العزم المخلصين من هذه الأمة، لرتق ما
 استطاع رتقه بعد أن بلغ الأمر الذمير، ولم تجد السهام الحوابة، التي
 نطلقها في معاركنا اللغوية من إصابة المحز، فماذا إذن نحن فاعلون
 أمام هذه الجيوش المرممة التي تستولي على الحصون والقلاع، وهل
 يستطيع السهم الأهرع الذي يصوبه المسلاق عباس علي السوسنة في
 الشرق، والصيحات التي أرسلها من المغرب أن توقف الزحف الطوفاني
 الذي لا يبقي ولا ينز للمربية الصحيحة إلا ما يبقيه الوشم في ظامر
 الهدى!

لا شك أن مثل هذه الأخطاء والغلطات من الصنف الذي لا
 يجاب عنها بجواب، بل تترك وشأتها لتعبر عن منزلة منشئها، وتظهر

أيها الأساتيد: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم

المعرة التي اقترعوها في حق العربية، ناهيك عن بلاء وويل هؤلاء على التلاميذ والطلبة الذين سبورثون هذا الزيع والخطل، على شاكلة هذه الأخطاء والغلطات:

جاء في مقال نعمان عثمان في الصفحة 145 ما يأتي: «كثرت المكتبات والوراقين» بنصب أو جر لفظة الوراقين دون سبب. والصحيح رفعها هكذا (الوراقون). وفي مقال أميرة داود كشغري نقرأ بالصفحة 280: «وهذا في الحقيقة بعيداً عن الواقع» = بعيد. وفي الصفحة 283 تقول: «والذي يرى أن اللغة جزءاً» = جزء. وفي الصفحة 286 تورد الجملة الآتية: «وهذا يكون متناسب... متناسباً». ثم تقول في الصفحة 294: «يفترض مستوى معين من التمكن». = مُعِيناً. وفي الصفحة 308 تقول: «ولأن هذا المفهوم غريباً» = غريب.

وفي محاضرة محمد ناصر الشوكاني التي اضطررت إلى قراءتها، كأنني أفضم حبّ الرمان الحامض، نجد أن العربية الفصحى، بل وحتى الفصحى قد تركت على مقرف الصمفة، وابتليت بكل الأوضار، ولم يبق سوى حملها إلى الرمن، حيث مثاها الأخير على هذه الشاكلة:

- «مما شجع عدد غير قليل، ص 314 = عدداً، بالنصب.
- «وتستدعي منا مزيد من البحث» ص 315 = مزيداً، بالنصب.
- «ومن ثم اختراق فضائه» ص 316 = فضائه بالكسر، وقد يكون هذا الخطأ إملائياً.
- «ولا تقتصر الترجمة بصفتها نشاطاً ثقافياً تبادلياً، ص 319 = نشاطاً ثقافياً تبادلياً.
- «بصفتها فضاءاً افتراضياً» ص 321 = فضاءاً افتراضياً.
- «ويات لهذه المجموعة النشطة تأثيراً كبيراً» ص 322 = تأثير كبير.
- «بل إن لهم تمركز» ص 322 = والتقدير: إن تمركزاً لهم؛ اسم إن مؤخر.

- «التي يسافرون إليها كثير» ص 323 كثيراً.
 - «من القيم والعادات ليعودون بها» ص 323 = ليعودوا بها.
 - «أن هناك جيل جديد من الكتاب» 324 = أن هناك جيلاً جديداً.
 - «أن هناك تمريراً للثقافة سهل وجامع» ص 325 = تمريراً ... سهلاً وجامعاً.
 - «يتهاافت الكبار الباقين...» ص 326 = البالفون.
 - «مما جعل المحافظون» ص 328 = جعل المحافظين.
 - «خلق العرب فضاء ثقافي خاص» ص 328 = فضاءاً ثقافياً خاصاً.
 - «ولم نلتفت بعد إلى فئات المهاجرين والنازحين... أو القادمون» ص 332 = أو القادمين.
 - «إلى صحيفة نيويورك تايمز والواشنطن بوست واللتان» ص 332 = واللتين.
 - «مما ينتج عن هذه الإزاحة صور مشوهة» ص 335 بالهوامش = صوراً مشوهة.
 - «ليقومان بمهمة» ص 336 بالهوامش = ليقوما.
- وفي مقال عفت جميل خوفير يستوفتي الخطأ النحوي الآتي الذي يرجع إلى عدم حفظ الرتبة في الفصحى لدواع يقتضيتها التقديم والتأخير: «كما أن في صورة حب الشاعر للفراشة تشابه أيضاً» 374 = تشابهاً. وفي الصفحة ذاتها تورد الباحثة قولها: «تفعيلة البحر البسيط» = تفعيلة بحر البسيط. أما الباحثة إيمان محمد سعيد تونسي فإنني أقول لها كما قال الشاعر:

إذا ضيعت أول كل شيء أبنت أعجازه إلا التواء
ولاسيما أن المحاضرة جاءت البحث من غير بابنه فضلت ولم تهتد إلى التلمات والفتوق التي أوقعتها في ثوب العربية منذ المسطر

أيها الأساتيد: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم —————
الأول من المقالة، وحري لمن ضيّع الصدر أن يكون للأعجاز أشد
تضييماً.

وهاكم نبذاً من غلطات الباحث:

- «يمتبر الاهتمام بالإبداع مؤشر حضاري» ص 428 = مؤشراً
حضارياً.

- «فالمرح يفرض على المترجم نوع آخر» ص 429 = نوعاً آخر.

- «إن هذين التصيين يتضمن اختلافات» 432 = يتضمنان اختلافات.

- «التي لم يسميها» ص 445 = لم يسمها.

- «ولا يعلم عنها شيء» ص 445 = ... يعلم عنها شيئاً.

- «وهذا يوضح اتجاه لدى المترجم» 448 = ... يوضح اتجاهها لدى
المترجم.

- «ههناك تغييراً ملحوظاً» ص 453 = هناك تغيير ملحوظ.

- «والمترجم أستاذاً جامعياً هي اللغويات» ص 455 = أستاذ جامعي.

- «أن يمتبروه شخص بائس» ص 458 = يمتبروه شخصاً بائساً.

- «تفريغ مترجمين... وآخرون في الاجتماعيات» ص 462 = وآخرين.

- «تنشيط عملية الترجمة لتواكب عصر يتميز بالزخم» ص 463 =
لتواكب عصرأ.

وفي معاضرة عبدالله بن حميد الحميدان يمكن جرد الأخطاء
النحوية الآتية:

- «أي أن أمور كثيرة» ص 490 = أن أموراً.

- «لا تكون مواد الترجمة التي... نصوص عملية» ص 490 = لا تكون
مواد... نصوصاً.

- «ويترجم من الأجنبية إلى اليابانية كما هاتلاً من النصوص» ص
499 = يُترجم... كم هاتلاً.

- «بل هي هدفاً حضارياً» ص 501 = بل هي هدف حضاري.

وهي المحاضرة المشتركة بين الأستاذين بكلية اللغات والترجمة أحمد بن عبدالله البنيان وإبراهيم بن يوسف البلوي تستوقفنا القلطان الآتية:

- «ولا تجد لها مكافئ» هي اللفظة ص 511 = لا تجد لها مكافئاً.
- «ترجمتين باللفظة الإنجليزية» ص 512 = ترجمتان.
- «ترجمتين باللفظة الفرنسية» نفسه = ترجمتان.
- «ونلاحظ في الترجمة الأولى مثال على التقريب» ص 520 = الأولى مثلاً على التقريب.
- «نجد أحياناً شرح للفظ بين أقواس» 528 = نجد .. شرحاً .. بين قوسين.
- «حتى تنجح حركة تفريب المصطلح الإسلامي فينبغي له قانوناً ينظمه» ص 529 = يلزمه قانون...
- ولا تشذ الباحثان لمياء باعشن وصباح صافي عن السقوط بالفصحى إلى كدر الكسر على هذه الشائكة:
- «... أن للترجمة دور مباشر» ص 536 = أن للترجمة دوراً مباشراً.
- «لأن الفعلين نوى وحيا ليس لهما مصدران مباشراً» ص 549 = نوى وحيا ليس لهما مصدران مباشراً.
- «لأن الاسمان لا يدلان على الحدث» ص 549 = لأن الاسمين.
- أما محمد خير البقاعي فتورد له الأمثلة الخاطئة الآتية:
- «كان ثلثاء... إلهي» 570 = كان ثلثاء... إلهياً.
- «أما الآية السادسة والأربعين» ص 574 = السادسة والأربعون.
- «فكيف فعل أحبار اليهود في الشتات والحواريين في غربتهم» 589 = والحواريون.
- «إن لم يتول عملية الترجمة توحيدي الثقافة والمفاهيم» ص 589 =

- أيها الأساتيد: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم! —————
- مُوحَّد، إذ ليس هناك أي معنى للفظة التوحيد هنا وبذلك يتضح أن المحاضر ضعُف وخرج عن القاعدة النحوية.
- «نقل أقواله في هذه الأناجيل نقل بالمعنى» ص 596 = نقلًا بالمعنى.
- وهي محاضرة عبدالوهاب الحكمي يمكن الإشارة إلى ما يأتي:
- «أو يكون من عند ذاته أشعار جديدة» ص 612 = أشعاراً جديدة.
- «... فمازالت جهوداً فردية» ص 614 = فمازالت جهوداً فردية.
- «في عام 1790 أصدر الكسندر.. كتيب» ص 618 = أصدر الكسندر... كتيباً.
- «التي تعتبر نوع من الترجمة» ص 621 = تعتبر نوعاً من الترجمة.
- «إلا أن يكون عنصر وشكل خاصة باللفة» ص 626 = يكون عنصراً وشكلاً خاصاً باللفة.
- «ليس هناك لفتين مترادفتين» ص 628 = ليس هناك لفتان مترادفتان.
- «ومازال هذا الاتجاه سائداً» ص 629 = ومازال هذا الاتجاه سائداً.
- «هيكل باشا يصدر قرار» ص 647 = يصدر قراراً.
- أما محمد بن عبدالله آل عبداللطيف فيقول:
- «مما جعل هذا المجال مجال واسع ومتشعب... فالترجمة تعتبر مجال حيوي» ص 681 = والصحيح قول: «مما جعل هذا المجال مجالاً واسعاً ومتشعباً... تعتبر مجالاً حيوياً.
- «كان لهما تأثيراً» ص 688 = كان لهما تأثير.
- «لم يكن مقراً» ص 693 = لم يكن مقراً.
- «لم تستقصى» ص 694 = لم تستقصى.
- «وقد طور جون رويرت فيرث... نموذج لساني» ص 699 = نموذجاً لسانياً.

أما مقالة سمير عبدالحميد إبراهيم، فإنها لم تتج من الوقوع فيما وقع فيه زملاؤه، كما يتضح من الأمثلة الآتية:

- «كانت هي معظمها قصص» ص 723 = كانت... قصصاً.
- «لم يكن للأدباء الذين التزموا بترجمة النص نصيباً» ص 725 = لم يكن... نصيباً.
- «على أمر من الخليفة أبو جعفر المنصور» ص 728 = من الخليفة أبي جعفر.
- «لم لا تمت بسرعة» ص 738 = فلم لا تموت بسرعة؟
- «هناك كتاباً مترجماً» ص 760 = هناك كتابٌ مترجمٌ.
- «انظر نموذج من القصة» بالهامش رقم 18 من الصفحة 779 = انظر نموذجاً.

وفي محاضرة هانز بن علي الشهري، تمكن الإشارة إلى هذه الغلطات:

- «وكان كل منها تنادي الأخرى» ص 826 - وكان كلاً منهما.
- «يضاف من معان وشروحات» ص 826 = من معان وشروح.
- «فالزمن لا ينتظر أحده» ص 828 = لا ينتظر أحداً.

أما محاضرة فهد بن عبدالله السماري، فإنني أورد منها الأخطاء والغلطات الآتية:

- «واصدار عنداً لا بأس به» ص 833 = وإصدار عند لا بأس به.
- «لا شك أن له أسباب كثيرة» ص 834 = أن له أسباباً كثيرة.
- «فهو بهذا يريح ويستريح» ص 849 يريح ويستريح.

ياليت هؤلاء المقصرين في حق العربية أخرجوا شقاشقهم فاستراحوا وأراحوا.. بعد أن أظهرت كتاباتكم أنهم قد انسلوا من فصاحة العربية كما تشمل الحية من خرشاتها!!

ثالثاً: أخطاء وغلطات التصحيف والتحريف:

التصحيف والتحريف اصطلاحان متقاربان. وقد حاول النطاسيون اللغويون التفريق بينهما فجعلوا التحريف خاصاً بتغيير أحرف الكلمة ورسمها، والتصحيف مصدره الالتباس في نقط الأحرف. وقال المعري: أصل التصحيف أن يأخذ الرجل اللفظ في قراءته في صحيفة، ولم يكن سمعه من الرجال فيغيره عن الصواب⁽¹³⁾. وقد صحف هؤلاء الأساتيد وحرّفوا، وعلكوا العربية علّة اللجام، وفرّط عنهم الفصحى، حتى لم يعد بأيديهم منها إلا الزمام، حيث جعلوا الف المدّ مهموزة، وأبدلوا السين صاداً، والزاي ذالاً، والفعل الثلاثي رباعياً على هذه الشاكلة:

جاء في الصفحة 443 من مقال إيمان محمد سعيد تونسي ما يأتي: «ونسمع بأذاننا، وهي لا شك تقصد عضو حاسة السمع، وليس فعل النداء للصلاة. وبالتالي يجب عليها أن تستبدل بالألف المهموزة الف المدّ هكذا: ونسمع بأذاننا. ومن المجب، والعجائب جمة في هذا العدد من المجلة. أن المحاضر سمير عبد الحميد يقلب الوضع في قوله من الصفحة 756: «وداع من خلال أذانه وتكبيره، فاصداً الأذان الذي هو النداء للصلاة. والحق أن مثل هذا التصحيف الشائن الذي وقع فيه الأستاذان، لم تنج منه هيئات عديدة في مدينة بني ملال بالمغرب، تجعل نفسها في عداد المصاعقة المفلقين، حيث جاء في منكرة المجلس العلمي ورابطة علماء ونظارة أوقاف مدينة بني ملال، أن الدروس الوعظية خلال شهر رمضان الكريم لهذه السنة 1424هـ/2003م ستقام قبل أذان المشاء هكذا بالمدال وهي وثيقة علّقت على أبواب مساجد المدينة جميعها، وكأني بهؤلاء لم يَمروا بأبصارهم على الآيات القرآنية التي تميز بين اللفظين: الأذان = النداء للصلاة، والأذان جمع أذن بضم وسكون الذال: قال تعالى من سورة التوبة آية رقم 3: ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ...﴾ وقال جل شأنه من

سورة البقرة آية 18: ﴿... يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواقع حذر الموت﴾. وغيرها من الآيات الكريمات التي يَمرون عليها، ولكنها لا تَعْمى الأبصار، ولكن تَعْمى القلوب التي هي الصدور!! وهي مقال محيي الدين حمدي نقرأ في الصفحة 205 قوله: «بماذا يمكننا إملاء الفراغ..؟»، وهو يقصد لفظة (ملء) الفراغ وليس تلاوة الفراغ. وهي مقال: مهجان الرويلي تستوقفني الجملة الآتية بالصفحة 260: «بل هي لحمة الثقافة وسديها» وهي تقصد (وسداها). أما إيمان محمد سعيد تونسي التي ارتكبت كل أصناف الغلطات فتقول من الصفحة 454: «وما تذخر به من تراكيب» قاصدة لفظة (تذخر). أما عبدالوهاب الحكمي فيصحف في الصفحة 613 قائلاً: «يفقد قوت في كتابها المذكور». وهو لا يريد أنها ثابتة، وإنما يقصد اعترفت أي (أقرت). ويورد محمد خير البقاعي عجز بيت امرئ القيس من المعلقة مصحفاً، حيث يقول في آخر الصفحة 566: نسيم الصبا جاءت برياح القرنفل. أما البيت الشعري فهو:

إذا قامت تضرع المسك منهما نسيم الصبا جاءت برياً القرنفل

من دون الحاء هكذا: (رياً). وهي مقال هانز بن علي الشهري نقرأ بالصفحة 822 قوله: «ولكن ضمن تمرير مصوغاتها الاستراتيجية» وهو يريد قول: مصوغاتها بالسين وليس بالصاد التي تذكرني بحادثة أبي صالح الذي قال إن العرب تستبدل بالصاد سيناً أو المكس، فقال له محاوره إذن أنت أبو صالح، فنجل من قوله.

رابعاً: أخطاء وغلطات الإملاء:

لكي أبدأ الصريح عن الرغبة أؤكد أن الوقوع في مثل هذه الغلطات والأخطاء الإملائية، ينطوي على غير قليل من الغفلة والسهو عن القواعد المقررة في رسم الكلمات، ولاسيما أن اللغة العربية تغلو

في الغالب الأعم - من شواذ الكتابة مثل: إسحق، وعمرو، وداود، ويسم الله، ومائة، وهذا، كما أنها تكاد تظلو من الأصوات التي تكتب ولا تقرأ، بخلاف الفرنسية والإنجليزية اللتين تعجبان بمسهل من الأصوات التي تكتب ولا تقرأ، كما هو الشأن بالنسبة إلى هذه النبذ من الفرنسية: *Beacirup و Fils و Homme و Knaw و Answer و Bight و Usually*، إلخ. إن العربية الفصحى تتوفر على نظام للكتابة، يمثل النطق تمثيلاً سليماً بنسبة كبيرة جداً، بحيث يمكن حصر شواذ الكتابة في قائمة، وتحفيظها إلى المتعلمين في الفترات العمرية المناسبة، وبالتالي يمكن إبادة الأخطاء التي يرتكبونها⁽¹⁴⁾، فهل تمكن الأساتيد الأفاضل من مراعاة قواعد الإملاء المرهفي في رسم بعض الكلمات العربية التي لا تتوف عن ثلاثين كلمة؟

الجواب البليغ ينجلي في الخطأ المشترك الذي وقع فيه كل من عبدالوهاب الحكمي، وسعد البازعي، حيث أوردا اسم (داود) هكذا: (داود) على هذه الشاكلة: قال عبدالوهاب الحكمي: «ب - ج - داود» ص 632. وقال الآخر: «صارت جدة للنبي داود عليه السلام» ص 791. كما أثبت أكثر من باحث همزة القطع للفظ (اسم) مع العلم أنها من الأسماء العشرة التي تكتب بهمزة الوصل. كما يبدو هذا من قول الباحثة عفت خوفير بالصفحة 381: «ذكر إسم موطن الطيار ناهيك عن قول المحاضرتين: لماء باعثن وصباح صاهي: «إسم العلم المؤنث» ص 547. حيث أثبتنا همزة القطع للفظ (اسم) بله مصادر الفعل الخماسي والعداسي الآتية: (الاستعارة، والاجتهاد، والاشتقاقية، والانتقاء، والاحتكالك، والاستمان، والاتصال...) التي كتبت من لدهما بهمزة القطع، طاويتين كشعهما عن قواعد همزتي الوصل والقطع.

ويظهر أن الأساتيد كابدوا عرق القرب من كتابة الهمزة، حيث إن أغلب الأخطاء الإملائية التي يكون للموقع الإعرابي سبب فيها، تتمظهر في كتابة الهمزة على هذه الشاكلة: يورد أحمد بن عبدالله

البنيان وإبراهيم بن يوسف البلوي ما يأتي: «من حيث إبقائه على صورته» ص 511. مع العلم أن الاسم بعد حيث يرفع على الابتداء، ومن ثمة تكتب همزة (إبقاء هكذا: (من حيث إبقاؤه). وقل الشيء ذاته بالنسبة إلى مقالة لمياء باعشن وصباح صاهي عند قولهما في الصفحة 554: «وإن كان انتمائه الفكري» على الرغم من أن رفع اسم كان أشهر من القمر عند الشاذي المبتدئ، ولهذا يجب وضع الهمزة على (الواو) هكذا: (كان انتماءؤه). وفي الصفحة 551 ترسم الباحثتان همزة (في بنائها) هكذا: «في بنائها عن أسماء جامدة». «تماماً مثل عبدالله بن سعد السهلي ص 662: «على مستوى أدائهم» أما موضوع كسر همزة (إن) أو فتحها (آن)، فهو في المحاضرات طويل النيل قليل النيل، ولذلك أكتفي بالإشارة إليه من دون أن أعرض عثراته التي لا تخفى على من شدا قليلاً من العلم بقواعد الإملاء. وبممثل عن هذه الغلطات يتعجب المرء من الكيفية التي كتب بها البنيان والبلوي فعل (تَلَأَ) حيث أوردها بألف مقصورة في قولهما من الصفحة 509: «وتلى ذلك عدة تراجم» «كما يأخذني المصباح في الكيفية التي كتب بها فعل (دعا) المصروف مع ضمير المفرد الفائب (يدعو) في مقالة عبد الوهاب الحكيم حيث قال في الصفحة 634: «وأخذ يدعو» هكذا»

خامساً: أخطاء وغلطات الركاكة في التعبير:

لا ريب أن تحسين هيئات العبارة والتأنق في اختيار مواد بنائها، وإنزالها المنزلة التي تستحقها، لا تقصر عنها، ولا تتجاوزها، بحيث يوضع اللفظ إزاء جاره الذي له به علة، والسير على المناحي التي سار فيها العباقرة الحاذقون بصناعة الكلام، الذين رفعوا للعربية الفصحى أصواءً ومنارات، هي السبيل المؤدية إلى صيانة العربية وحفظها من طوفان أساليب اللغات الأجنبية، وأحراش اللهجات العامية التي تمزق أحشاء الفصحى، من دون أن يصادف ذلك مصلحة،

أيها الأساتيد: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم! —————

أو يندرا مفسدة ويسد ثمة، فلا يجد القهرمان التحرير لتلك الألفاظ والعبارات مضرب ظلال، ولا يرى لها مسحب أذيال، وإنما من تعابير خداج، عندما تروّز ألفاظها ومعانيها تنبذ نبذ النواة. ولكي أثبت أن كثيراً مما ينشر في صحفنا ومجلاتنا، ليس صفي الكوثر، أقتصر على المرور ببعض التعابير الركيكة في هذا العدد اللطيف من مرور الومض بالأجفان، ضارياً صفحاً عن إيراد كثير من الأدلة خشية الإطالة المملة.

تقول إيمان محمد سعيد تونسي في ركافة مقصورة من الصفحة 435: «إن فهم المترجم هذا على أنه التصور الصوفي للزهد والتقصّف فهو ينحى بالنص»! أما الدكتور عبدالوهاب الحكمي فقد رمى بالعربية الفصحى بالمتعلّلات، حيث هزمت الركافة الفصحى في بحثه، وزوت اللغة الإنجليزية العربية الفصحى في حدود ضيقة. انظر إلى مثل هذه العبارات الشائنة: «اتخذ قرار مجلس الجامعة العربية قراراً بإنشاء» ص 633 وقوله من الصفحة 611: «الذي يصاحب إعطاء إلى الإله دينوسويس وجدت قبل مؤرّ فترة أغاني»! وقوله من الصفحة 635: «مازال مستمرّ الجهد في سبيل التمريب في البلاد العربية ويناقشه وزراء الثقافة العرب في اجتماعاتهم الدورية جميعها نجد مؤتمر الوزراء المسؤولين عن الشؤون الثقافية...»! وهي الصفحة 607 يقول: «ونظر لتوخي الدقة نرى أن أغلب الأعمال المترجمة مترجماً ومراجع، كما أن نهجت سلسلة عالم المعرفة، هذا أسلوب مرّ مُقَرّر هَرَبَتْ عنه الفصاحة هروباً لم يُبق لها أثراً ولا عيناً. ولا يعتمد أسلوب فائز بن علي الشهري عن طريقة الدكتور عبدالوهاب الحكمي، فهو لمّته في تعابير ما سمعنا بها في كتابنا الأولين والآخرين. يقول من الصفحة 824: «بشن الحروب ونحوها على الإرهاب على دول إسلامية». وقبل إغلاق هذا الباب الذي سكبت فيه الفصحى على أقلام هؤلاء المنشئين عبرات حري، يحسن بي الإشارة إلى عبارة شائعة تتردد لدى مغنينا المعاصرين الذين تشربوا منطلق اللغات الأجنبية، يحذونها حذو النمل بالنمل، ويدخلونها فيما يكتبون، معتبرينها من فتوحاتهم المستغرقة،

ناسين أو متناسين، أنها بنت المصانح اللغوية الغربية التي تكتفي بوضع النقاط على الحروف. أما العربية فهي تضع النقاط على الحروف وتحت الأحرف. لذلك فإن عبارة «وضع النقاط على الحروف» الواردة في مقالة معبي الدين حميدي ترجمة رديئة للعبارة الأجنبية: «Mettre les points sur les is». أما العبارة الفصحى الصحيحة التي نُكِنِي بها عن توضيح الأمر فهي: «وضع النقاط للحروف» لأن هناك من الحروف في العربية ما توضع له النقاط فوق أي (على) ومنها ما توضع له النقاط تحت وبهذا يضل سمي الذين يروجون لإنابة أحرف الجر بعضها عن البعض الآخر، لأن هذه الإنابة لا يعسها إلا من أعرق في البحث عن أسرار العربية، وغاص في مفاها الذي لا يُنكش. انظر إلى اختلاف المعنى في هذه العبارات تبعاً لاختلاف حرف الجر: غضبتُ لفلان: إذا كان حياً، وغضبتُ به = إذا كان ميتاً. دعوت عليه = ودعوت له.

سادساً الأخطاء المطبعية:

لا شك أن العدد الهضمل من الأخطاء المطبعية التي اشتمل عليها هذا العدد من المجلة، يدعو المشرفين على هذا الصرح الشامخ، أن يعمهوا ما ينشر فيها بالتهذيب والتنقيح والتفتيش وإنعام النظر، فلا يرى النور، إلا وقد سلِم من وصمة التحريف والتصحيح الذي قد ينتج عن الأخطاء المطبعية، كما يتضح من خلال استعراض هذه النماذج التي اكتشفت فيها بنظرة الطائر على هذه الشاكلة: «والتي ينبغي أن تميز من المعنى الرجعي إلى المعنى الماطفي» ص 609. بغض النظر عن أن هذه الجملة يحتاج رفعها إلى تعويض (من) بالظرف (بين) وحرف الجر (إلى) بحرف العطف (الواو)، فإن لفظة (الرجعي) لا معنى لها هناك، ولذلك فإن المراد هو لفظة (المعجمي) ليصبح وضع الجملة على هذه الكيفية: «والتي ينبغي أن تميز بين المعنى المعجمي

والمعنى العاطفي» كما أن لفظة (السابق) الواردة هي هذه الجملة تعد من الأخطاء المطبعية التي يقصد بها (السباق) في قول عبدالوهاب الحكمي من الصفحة 609: «ما يحدد المعنى هو السابق بالإضافة إلى الدلالة القاموسية، مع العلم أن لفظة القاموسية تعني الصناعة القاموسية ولذلك يجب أن نستبدل بها لفظة (المعجمية) حتى يستقيم المعنى. كما أن عبارة «إعادة صيغة النص» الواردة بالصفحة 616 قد وقع فيها خطأ مطبعي لأن المراد من ليس هو صيغة، ولكن: صياغة النص. كما أن جملة «إن اللغة العربية المكتوبة توجد الشعوب» الواردة بالصفحة 637، المقصود من لفظة (توجد) هو لفظ (توجد) أما اسم (ميكايل هاليداي) الوارد بالصفحة 700 فإن المراد منه هو: (ميكايل هاليداي) وقل الشيء نفسه بالنسبة إلى لفظة (الحث) الواردة بالصفحة 701 من هذه الجملة «في سير الحث التواصلية» إذ إن المراد هو لفظة (الحدث) كما أن **الهوامش التي تحمل الأرقام الآتية: 76، 79، 80، 82، 84، 91، 118 ثم 195** من مقال سمير عبدالحميد إبراهيم قد استبدل فيها الألف بالذال هذا (إيوان) مع أن المراد هو: (ديوان). وهي جملة «حيث قدم المجتمع» الواردة بالصفحة 833 يجب أن يستبدل بلفظة (المجتمع) لفظة (المجمع). أما عبارة «لا بأس به من مجمعات المصطلحات» الواردة بالصفحة 833 فالمراد منها هو (معجمات). وقبل أن أختتم هذا الباب الطويل الذيل في هذا العدد، أود الإشارة إلى أن الخطأ المطبعي الوارد في رأس الصفحات التي تخص مقال محمد بن عبدالله آل عبداللطيف يستوجب من هيئة تحرير المجلة الاعتذار لما لحق باسم هذا الباحث، حيث تم تحويل دلالة (اللطيف) إلى (الطيف) على شكلة عبدة الطيف في الجاهلية، أما في الإسلام فقد حرص الرسول الكريم ﷺ على تفهيم دلالات الأسماء حتى توافق الشرع الإسلامي، وتبتمد عن بعض الدلالات المنفرة مثل (جميل، وأهرم، وعاصية، وعتلة، وعبدالطيف...) حيث إن هذا الخطأ المطبعي (عبدالطيف) يشبه في التنذر به العبارة المأثورة الموجهة إلى أحد

العمال: (أحصوا اليهود) حيث تم إسقاط نقطة فوق حرف الحاء فأصبحت العبارة (أخصوا اليهود) فكان يلما كان.

وقبل أن أصبح الهراع عن هذه القراطيس يحسن بي الإشارة إلى كثر من إسهام الحوابة التي أطلقتها الباحثة إيمان محمد سعيد تونسي في ضبط نص الكُرَّاز عبدالقاهر الجرجاني من كتاب (دلائل الإعجاز) حيث أوردت المؤلف في بداية الصفحة 438 ما يأتي: «يحسن الدلالة وتامها فيما لو كانت دلالة» بينما ثبت هو: «يحسن الدلالة وتامها فيما له كانت دلالة»⁽¹⁵⁾ وفي النص ذاته تمتوقفني لفظتي (يؤتى... يختار) اللتين أوردهما الجرجاني هكذا: (تأتي... وتختار) لأن الكلام موجه إلى المخاطب المفرد المعلوم. وفي النص الثاني الذي أورده المؤلف بالصفحة نفسها أبقّت المؤلف على الخطأ المطبعي الوارد بنص الجرجاني هكذا: «وحسن ملائمة» حيث إن الهمزة هنا يجب أن تكتب على المسطر هكذا: «وحسن ملائمة» كما تخلّل النص المستشهد به سقوط بعض الكلمات والأحرف على هذه الشكلة: «وهل يقع في وهم أن تتفاضل الكلمتان» حيث إن الأمل في كتاب الدلائل هو: «وهل يقع في وهم وإن جهد أن تتفاضل...»، كما أن عبارة «تكون هذه مألوفة مستعملة، ولك غريبة وحشية» لا معنى فيها لحرف (لك) لتصبح العبارة السليمة هي: «وتكون هذه مألوفة مستعملة، وتلك غريبة وحشية» بله القولة الآتية التي تم إسقاط كلمة (حروف) منها على هذا النوال: «أو أن تكون هذه أخف» إذ الثابت في الدلائل هو: «أو أن تكون حروف هذه أخف»⁽¹⁶⁾. أما بالنسبة إلى ظاهرة الترفيم، في هذين النصين، وفي غيرهما مما هو محبر في المجلة فالأمر أدنى وأمر من أن يُخاط به.

وفي إطار اصطلاح (الشعرية) الذي يفضلُه عبدالوهاب الحكمي على بعض اصطلاحات المحدثين، نظراً لأسبقية الكُرَّاز حازم القرطاجني لهذا الاصطلاح (الشعرية) فإن الباحث عبدالوهاب لم يكلف نفسه مشقة البحث عن النص الملائم الذي يورد فيه القرطاجني

لفظة (الشعرية) مع العلم أن النصوص التي جاءت فيه اللفظة تبقى من الباحث على طرف الثمام، حيث إن الاستشهاد بهذا النص من لدن الباحث: «فما كان من الأقاويل القياسية مبنياً على تخيل وموجودة فيه المحاكاة فهو يعد قولاً شعرياً». لا يفي بالمطلوب مع ملاحظة أن لفظة (تخيل) الذي جاءت في المقالة هي عند حازم: (تخيل). أما النصوص التي تشير إلى اصطلاح الشعرية فهي كثيرة منها قول القرطاجني: «هالأقاويل التي بهذه الصفة خطابية بما يكون فيها من إقناع، شعرية يكونها متلبسة بالمحاكاة والخيالات»⁽¹⁷⁾ أو غيرها التي نصادفها في المنهاج مثل قوله عن الحكم أرسطو الذي لم يجد في شعر اليونانيين ما هو موجود في شعر العرب من كثرة الحكم والأمثال والاستدلالات، واختلاف أنواع الإبداع في فنون الكلام لفظاً ومعنى، وحسن تصرفهم في مناسبة الألفاظ للمعاني مع إحكام مبانيها. إذ لو وجد أرسطو مثل ذلك في شعر اليونانيين «لزد على ما وضع من القوانين الشعرية»⁽¹⁸⁾. وهي إطار فوضى الاصطلاحات التي ليس لها أول وآخر في الثقافة العربية أود التذكير إذا كان ينفع التذكير أن العربية لغة اشتقاقية تنمو وتتطور بوسائل تختلف كثيراً عن وسائل اللغات الهندوأوروبية الإلصاقية، ولذلك فإن النعت - رغم وجود بعض المنحوتات العربية القديمة: مثل مرفسي، وعيشمي وحولق، وكبر... - لا يعد من الوسائل التي نزيد بها من بنين وحفدة العربية، أما المنحوتات المسموعة في القديم فلمست سوى موافقات لا تجود بها اللغة على الدوام، ولذلك فإن فتح هذا الباب على الفصحى، يقضي إلى إدخال كثير من الشطط، بل إنه ينتهي إلى العربية بظهور أورام سرطانية يصعب استئصالها، ناهيك عن التعمية وسوء الفهم التي تدخله مثل هذه المنحوتات إلى العربية: (حَبْرَم) = حَبُّ الرمان، و(طِنْفَمِي) = طب نفسي، و(حَزْضَر) = الحزام الأخضر، و(تقحرة) الذي يشير إليه الباحثان: البنيان والبلوي نقلاً عن الباحث صالح محمود إسماعيل، كما أود الإشارة إلى الفهم المقلوب الذي وقع فيه الباحثان البنيان

والبُلُوِي بالنسبة إلى اصطلاحِي (التوطين) و(التفريب) إذ إن التوطين هو الذي يُبْقِي على اللفظة كما جاءت في النص القرآني: الصلاة = (Assalat). أما اصطلاح التفريب فهو الذي يبحث عن مرادف أجنبي للفظ العربية الصلاة = (Priere).

سابعاً: خاتمة:

هذا غيض من فيض المظاهر التي بدا فيها الأساتيد المحاضرون يملكون العربية علك اللجام، وقد غزوت بهذه التلميحات وضع الزُفَر في الزُفَر، من دون الحرص على البسط الاستقصائي لكل الثلمات رغبة في الإبقاء من رحيق أزاهير الفصحى ما أدفع به الفُصَّة قبل أن تتدّرس آثار الفصحى، وتخيو أسرار البلاغة وقد يقول قائل إن اللغة كائن حي يجب أن تتطور وتتغير، غير أن هذا التطور لا ينبغي أن يسهر على غير هُدى، إذ لا تتطور إلا بقانون الأنظمة النحوية والمجمعية والصرفية والدلالية التي فرغ من كيفيات إجراء التطور فيها. فإن كنت هديت إلى وضع الهناء موضع النقب فيما أشرت إليه من مظاهر الزيغ، فتلك كانت بفيتي ومسمي، لأن السكوت عن تلك الميوس قد يضرب على البصائر عصابةً تقري المتعجلين بالاكتماء بقبسة لا تراعي دقائق الفصحى ومخّر عباها. وإذ أعترف أنني لست سوى فرع من أئكة النطاسيين الرواد، فإنتي أعلم أن آرائي الفطيرة قد لا تبرئ علة، ولا تشفي غلة إذا لم تنهض المجامع اللغوية المنتشرة في الوطن العربي بهذه المهمة رغبة في انضاج الآراء الفطيرة التي تتفق عنها الأيام هنا وهناك، قبل أن يبلغ الأمر المدمر.

الإحالات

- (1) علامات في النقد - المجلد 12 - الجزء 48 - تعليقات د. عبدالله بن أحمد الفهسي ص 848 ربيع الآخر 1424 - يونيو 2003. النادي الأدبي الثقافي - جدة - السعودية.

أبها الأساتيد: تعلموا العربية الفصحى فإنها من دينكم

(2) المرجع نفسه، مقال: ترجمة المصطلحات الأدبية وتبريرها، د. حسن غزالة، ص 27.

(3) نفسه، ص 55.

(4) إحكام صنعة الكلام. أبو القاسم محمد بن عبدالغفور الكلاعي الإشبيلي. تحقيق محمد رضوان الداية، ص 230 و 231. دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1966م.

(5) اللسانيات وتعليم اللغة العربية وتعلمها، انظر مقالاً مؤلفه عبدالله آيت الأعشير ضمن هذا الكتاب، ص 154، جامعة مولى إسماعيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، سلسلة الندوات رقم 14. منشورات عكاظ، الرباط، أكتوبر 2002م.

(6) اقتضاء الصراط المستقيم، تقي الدين بن تيمية، ص 191، ط 1، 1419هـ، 1998م، دار المعرفة، الدار البيضاء، المغرب.

(7) الصناعات: تاج اللغة وصحاح العربية. إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبدالغفور عطار، الجزء السادس، ص 2294، ط 4، كانون الثاني/يناير 1990، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

(8) المعجم الوسيط، إبراهيم أنيس وآخرون، المجلد الأول، ص 102، ط 2، 1393، 1973م، دار المعارف بمصر.

(9) المعجم المفصل في علوم اللغة (الألسنيات) إعداد محمد التونسي وزاكي الأسمر، مراجعة الدكتور إميل يمقوب، الجزء الثاني، ص 744، ط 1، 1414هـ، 1993م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(10) علامات في النقد، المدد نفسه، ص 100.

(11) عالم الفكر الكويتية، مقال حسن الأخذ والتناص بين القديم والجديد، عبدالله آيت الأعشير، المجلد 31 - العدد 3 - يناير - مارس 2003، ص 231.

(12) علامات في النقد، المدد نفسه، عبدالوهاب الحكيم، ص 629.

(13) المزهري في علوم اللغة وأنواعها. عبدالرحمن جلال الدين السيوطي، شرح وتعليق محمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم ثم علي محمد البجاوي، الجزء الثاني ص 353، طبعة 1409هـ، 1987م. المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.

(14) اللسانيات وتعليم اللغة العربية وتعلمها، عبدالله آيت الأعشير، مقال سابق، ص 172.

(15) دلائل الإعجاز، عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد الجرجاني، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر، ص 43 ط 3، 1413هـ، 1992م، مطبعة المدني بالقاهرة ودار المدني بجدة.

(16) المصدر نفسه، ص 45.

(17) منهاج اليلغاء وسراج الأدباء، أبو الحسن حازم القرطاجني، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، ص 67، ط 3، 1986م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.

(18) المصدر نفسه، ص 69.

فضية المجاز
وأبعادها البلاغية
والكلامية

عبدالقادر بقشي

مقدمة:

شكل التراث العربي القديم كلاً فكرياً واحداً ساهم في بنائه اللغويون، والفقهاء والمحدثون، والأصوليون، والبلاغيون، والنقاد والشعراء وغيرهم. والبحث البلاغي كجزء من هذا التراث، لم يكن منفصلاً عن جهود هؤلاء، وإنما ظل مفتحاً على جميع العلوم العربية كلها. وهذا ما انعكس على كثير من القضايا البلاغية كقضية المجاز التي تعتبر من أكبر المباحث إثارة لجدل الكلاميين والبلاغيين على السواء؛ إذ اتخذوا منها وسيلة أسلوبية لتفسير القرآن الكريم وكشف أسرار البهانية.

ويعتبر كتاب «الأشباه والنظائر» أول مصنف يعرض للوجوه المختلفة لمفرد الواحد ليظهر بعد ذلك مصطلح المجاز عند كل من أبي عبيدة (ت 210) في كتابه «مجاز القرآن»، والجاحظ (ت 255هـ) في كتابه «الحيوان» و«البيان والتبيين»، وينمو نمواً ملحوظاً مع ابن قتيبة (276هـ) في كتابه «تأويل مشكل القرآن». لكن ما إن طالعنا القرن الهجري الرابع حتى تكامل مفهوم المجاز، وتحدثت دلالاته وأبعاده نتيجة للجدل الكلامي الذي دار بين الطوائف الكلامية طوال القرن الهجري الثالث.

ومن اللغويين والنحاة الذين تناولوا هذا المفهوم بالدرس والتحليل أبو الفتح عثمان بن جني (ت 391هـ). وقبل كشف تصوراته حول هذه القضية لابد أن نشير إلى أن اشتغاله باللغة والنحو لم يمنعه

من الاهتمام بالبحث البلاغي؛ إذ أفرد له أبواباً خاصة من كتابه «الخصائص». تحدث فيها عن مجموعة من الظواهر البلاغية نحو: الحذف، والزيادة؛ والتقديم والتأخير، والتحريف، والاستعارة، والحقيقة، والمجاز وغير ذلك.

وسنحاول من خلال هذه المقالة دراسة قضية المجاز، باعتبارها قطب التفكير البلاغي لدى هذا اللغوي، من جهتين متلازمتين ومتكاملتين هما:

1/ المجاز باعتباره مبحثاً بلاغياً.

2/ المجاز باعتباره مبحثاً كلامياً.

1/ المجاز باعتباره مبحثاً بلاغياً:

عرف البحث البلاغي في القرن الهجري الرابع تطوراً ملحوظاً؛ إذ تكاملت فيه الاصطلاحات البلاغية، وتحددت أبعادها ودلالاتها. وأصبح المجاز بذلك يراد به قسماً للحقيقة، بعد ما كانت دلالة تتحدد في الكيفية التي يعبر بها عن المعنى ويقصر بها كما نجد ذلك عند أبي عبيدة في كتابه «مجاز القرآن»⁽¹⁾. وهو المعنى نفسه الذي نجده عند ابن قتيبة في كتابه «تأويل مشكل القرآن»؛ إذ يعرف المجاز بقوله: «وللمرب المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول وما أخذ»⁽²⁾.

وإذا كان الأمر كذلك، فما هو المفهوم البلاغي الذي ارتضاه ابن جني للحقيقة والمجاز؟ وما هي وظائف المجاز؟ وما علاقته بباقي الظواهر البلاغية الأخرى كالتشبيه، والاستعارة والكتابة؟

1/ تعريف الحقيقة والمجاز:

أفرد ابن جني باباً قيمياً من كتابه «الخصائص» خصه للحديث

عن «شجاعة اللغة العربية». تناول فيه مجموعة من الظواهر البلاغية: كالحذف، والزيادة، والتقديم، والتأخير، والتعريف. ثم عقد باباً خاصاً دعاه: باب «فرق بين الحقيقة والمجاز»، فجمع بين الحقيقة والمجاز وعرف كل واحد منهما.

يقول معرفاً الحقيقة: «ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة»⁽³⁾. وعرف المجاز بقوله: «والمجاز ما كان بضد ذلك»⁽⁴⁾.

ويلاحظ أن ابن جني عرف الحقيقة، واكتفى في تعريفه للمجاز بالإشارة إلى أنه ضد الحقيقة، إدراكاً منه أن الأشياء بأضدادها كما يقال. وكأنه يريد أن يقول: والمجاز ما لم يقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة.

وإذا كان المجاز - باعتباره اصطلاحاً بلاغياً - لا يتحقق إلا بتحقق ثلاثة عناصر أساسية هي: النقل، والملاقة، والقرينة، فإن تعريف ابن جني للمجاز وإن خلا من ذكر تلك العناصر، فإن تحليلاته للأمثلة التي ساقها دليلاً على مجازية بعض الأساليب اللغوية والقرآنية تثبت ذلك وتوضحه. فمفهوم «النقل» لم يرد عنده؛ ولكن كلامه في التعريف أفاد النقل من الحقيقة التي وضعت لها الكلمة إلى المجاز؛ إذ يقر أولاً بالحقيقة اللغوية للكلام، أي استعمال اللفظ في معناه الموضوع له في اللغة نحو قولنا أسد للحيوان المعروف، والشمس للكوكب المعروف. لكن الاستعمال اللغوي لهذه الكلمات يخرجها من وضعها الأصلي إلى وضع آخر لتكسب بذلك معنى جديداً. وهو ما أسماه ابن جني بالمجاز.

من هذا المنطلق يمكن القول: إن ابن جني يقر بالوضع قبل الاستعمال جرياً على منهبه الاعتزالي. ولذلك «فالاستعمال الحقيقي - عنده - أصل سابق على الاستعمال المجازي. والمجاز متفرع عن الحقيقة»⁽⁵⁾. وبهذا الاعتبار يخرج ابن جني الحقيقة العرفية والشرعية من مفهوم الحقيقة ليلحقها بالمجاز.

أما عن تحقق القرينة - التي تمنع من إيراد المعنى الأصلي، فإن ابن جني أفصح عنها بقول: «لكن لا يقضي إلى ذلك - أي المجاز - إلا بقرينة تسقط الشبهة»⁽⁶⁾. ويقول مرة أخرى «ولو عَرِيَ الكلام من دليل يوضح الحال لم يقع عليه بحر، لما فيه من التعجرف في المقال من غير إيضاح ولا بيان. ألا ترى أن لو قال رأيت بحراً وهو يريد القرس لم يعلم بذلك غرضه، فلم يجر قوله، لأنه إلباس وإغاز على الناس»⁽⁷⁾.

أما عن العلاقة التي اشترطها البيهانيون المتأخرون للانتقال من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، فإن ابن جني لم يفصح عنها في تعريفه للمجاز؛ وإنما هي مستمدة من اشتراطه التشبيه أصلاً لازماً في كل تجوز في الكلام كما سنرى ذلك في حديثه عن وظائف المجاز.

وإذا قسم ابن جني الكلام إلى حقيقة ومجاز، فإن ابن القيم الجوزية يرى في ذلك **فساداً يتضمن إثبات الشيء** ونفيه؛ ذلك «أن تقسيم الألفاظ مستعملة فيما وضعت له، والألفاظ مستعملة في غير ما وضعت له تقسيم فاسد يتضمن إثبات الشيء ونفيه. فإن وضع اللفظ للمعنى هو تخصيص له بحيث إذا استعمل، فهم منه ذلك المعنى، ولا يعرف للوضع معنى غير ذلك. ففهم المعنى الذي سميتوه أو سميت اللفظ الدال عليه حقيقة، واستعماله على حسب اصطلاحكم مجازاً مع نفي الوضع جمع بين التقيضين»⁽⁸⁾.

ولعل رفض هذا التقسيم من قبل ابن القيم، وقبوله من قبل ابن جني وغيره تحكمه اعتبارات كلامية ومنهجية تجسدت في شكل صراع تاريخي بين المعتزلة والأشاعرة. سنقف على بعض مظاهره في القسم الثاني من هذا المقال.

2/ وظائف المجاز:

بعد تعريفه للحقيقة والمجاز، بين ابن جني أهم الوظائف التي يؤديها التعبير المجازي بقوله: «وإنما يقع المجاز ويمدل إليه عن

الحقيقة لثمان ثلاثة، وهي الاتساع، والتوكيد، والتشبيه، فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة⁽⁹⁾.

ولقد حرص ابن جني على إبراز هذه المعاني الثلاثة من خلال مجموعة من الأمثلة ساقها دليلاً على ما ذهب إليه: «فمن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم في الفرس: «هو بحر». فالمعاني الثلاثة موجودة فيه. أما الاتساع فلأنه زاد في أسماء الفرس التي هي فرس وطرف وجواد ونحوها البحر، حتى إنه إن احتيج إليه في شعر أو سجع استعمل استعمال بقية تلك الأسماء؛ لكن لا يفضي إلى ذلك إلا بقرينة تسقط الشبه، وذلك كأن يقول الشاعر:

عَلَوْتُ مَطَاً جَوَادِكَ يَوْمَ يَوْمٍ وَهَدَّئِمَدَ الْجِيَادُ فَكَانَ بَحْرًا

وكان يقول الساجع: فرسك هذا إذا سما بفروته كان هجرأ، وإذا جرى إلى غايته كان بحرأ، ونحو ذلك. ولو عري الكلام من دليل يوضح الحال لم يقع عليه بحر، لما فيه من التعجرف في المقال من غير إيضاح ولا بيان. ألا ترى أن لو قال رأيت بحرأ وهو يريد الفرس لم يعلم بذلك فرضه، فلم يجر قوله؛ لأنه إلباس، والفاز على الناس.

وأما التشبيه فلأن جريه يجري في الكثرة مجرى مائه.

وأما التوكيد فلأنه شبه العرض بالجواهر، وهو أثبت في النفوس منه، والشبه في العرض منتفية عنه ألا ترى أن من الناس من دفع الأعراض، وليس أحد دفع الجواهر⁽¹⁰⁾.

وضع ابن جني من خلال المثال السابق شروطاً إذا تحققت في الكلام صار مجزأً وهي الاتساع، والتوكيد، والتشبيه. وهو أمر وإن سلم به السيوطي في كتابه «المزهر»⁽¹¹⁾، فإن ابن الأثير في كتابه «المثل السائر» في أدب الكاتب والشاعر قد رد ذلك من وجوه مختلفة⁽¹²⁾.

وإذا جعل ابن جني التشبيه من لوازم المجاز، فإنه أقر ضمناً بضرورة وجود علاقة بين المعنى الحقيقي، والمعنى المجازي. وهذا ما

يتبين من خلال إثبات التشبيه في المثال السابق بين جري الفرس وماء البحر.

أما اعتبار قول النبي صلى الله عليه وسلم في الفرس «هو بحر» مجازاً، فقد عده القاضي الجرجاني في وساطته تشبيهاً لا استمارة فيه⁽¹³⁾. وقد جوز عبدالقاهر الجرجاني أن يكون مثل هذا المثال استمارة إذا كان المشبه به نكرة ووقع خبراً، وغمض فيه مكان حرف التشبيه⁽¹⁴⁾. ومن ثمة فهو يقرر صحة كون التشبيه مجازاً. ويكون حينئذ على وفاق مع ما ذكره ابن جني⁽¹⁵⁾.

3/ صور المجاز وأشكال التصنيف:

توزعت دلالة المجاز في مسارها التاريخي بين اتجاهين⁽¹⁶⁾:

♦ اتجاه لقوي: شرعه أبو عبيدة. وأخذ منه المجاز دلالة عامة⁽¹⁷⁾ تستوعب صنفين من الصور:

- مجازات عبارة عن إشكالات ذات طابع تاريخي تتعلق بتطور اللغة معجماً، ولهجات، وتقنيات كتابة⁽¹⁸⁾.

- مجازات نصية معظمها يثير إشكالات داخل البناء النحوي. وتتعلق بمدى تماسك الجمل داخلياً مثل التقديم والتأخير، والحنف والاختصار، والتكرار، واختلاف الضمائر وغير ذلك من الإجراءات التركيبية⁽¹⁹⁾، وبعضها الآخر يتصل بنقل الدلالة ومخالفة المعنى لظاهر القول، وإلحاق العوالم والمفاهيم بعضها ببعض. ويرتبط هذا المستوى بما أدخله أبو عبيدة ضمن اختلاف الضمائر، والالتفات، والمجاز المرسل، والحنف، وصور تبادل الأدوات⁽²⁰⁾.

♦ اتجاه كلامي: مرتبط بالأسئلة الكلامية والإعجازية التي أثارها النص القرآني. وقد جسّد هذا الاتجاه في بدايته ابن قتيبة الذي تجاوز مرحلة ملاحظة الظاهرة إلى محاولة القيام بعمل اختزالي

لصور المجاز ضمن مقولات كبرى وتفسر فعاليتها في إطار سؤال الإعجاز والكلام. يقول: «وللمرب المجازات في الكلام»⁽²¹⁾، ومعناها طرق القول ومآخذها، ففيها الاستعارة، والقلب، والتأخير، والتكرار، والإظهار، والإفصاح، والإيضاح، والتمثيل، والتقديم، والحذف، والإخفاء، والتعريض، والكنائية، ومخاطبة الواحد بمخاطبة الجميع...»⁽²²⁾.

فقد قلص ابن قتيبة من البعد اللغوي للمجاز، وأدمجه في نسق جديد يتصل بتبرير الإعجاز لصالح الأسئلة البلاغية والنصية⁽²³⁾.

ويبدو أن ابن جني دفع بهذا الاتجاه الكلامي إلى أقصاه على الأقل حين ربط السؤال البلاغي بمفهوم أخرى غير بلاغية. والذي يهمنا في هذا الإطار أنه نوع من صور المجاز وصرح بكثرتها؛ لكنه اكتفى بحصرها في نماذج معينة. يقول: «ومن المجاز كثر من باب الشجاعة في اللفه من الحذف، والزيادات، والتقديم، والتأخير والحمل على المعنى، والتعريف»⁽²⁴⁾.

ويلاحظ أن هذه الصور لا تتعلق بالزيادات والنقصان في تركيب الكلام؛ بل تتسع لتشمل كل صور النقل والإلحاق الداليتين. فقد جعل من التشبيه أحد أوصاف المجاز الأساسية. وأدرج الاستعارة ضمن نسقه العام؛ كما يتضح من خلال تعليقه على هذا البيت:

وَوَجْهٌ كَانَ الشَّمْسُ حَكَتْ رِدَائِمًا عَلَيْهِ نَقِيُّ الثَّوْنِ لَمْ يَتَّعِدْ

جعل للشمس رداء وهو جوهر لأنه أبلغ في النور الذي هو العرض. وهذه الاستعارات كلها داخلة تحت المجاز⁽²⁵⁾.

والحاصل من كل ما سبق، أن مفهوم المجاز عند ابن جني ظل محتفظاً على دلالة العامة التي يتدخل فيها مع مجموعة من الصور البلاغية الأخرى رغم ما قد يلاحظ من نزوع عام نحو التجريد والتصنيف.

ولعل أهمية الخطوة التي مثلها ابن جني ومن على شاكلته إنما تكمن في التمييز بين البعد الشعري والإبداعي للمجاز، والبعد اللغوي التاريخي⁽²⁶⁾.

11/ المجاز باعتباره مهجاً كلامياً:

يمكن القول: إن تاريخ الحقيقة والمجاز هو جزء من تاريخ علم الكلام، بل هو قطبه ولبابه⁽²⁷⁾. لذلك لا يمكن أن نفصل البحث البلاغي العربي عن خلفياته المعرفية والكلامية. ولعل هذا ما يفسر أن البلاغة تبدأ حين ينتهي علم الكلام. وليس الانتهاء هنا بمعنى الفصل والقطعية، ولكنه يعني الاستمرارية والارتباط الوثيق بين ما هو كلامي وبلاغي.

وقد سارع اليمض ممن تصدى لتأويل النصوص المتعلقة بالدين إلى الاحتماء بعلم الكلام وعياً منهم أن العلم باللغة وحده لا يكفي في هذا الباب.. يقول الجاحظ بهذا الصدد: «ولو كان أعلم الناس باللغة لم يتفعل في باب الدين حتى يكون عالماً بالكلام»⁽²⁸⁾.

ويعتبر المجاز من أهم القضايا الخلافية بين المتكلمين واللغويين، والبلاغيين، والأصوليين، وغيرهم. وقد انقسموا حوله إلى ثلاثة شعب: نفاة مع الظاهرية وابن تهمية (ت 728هـ) وابن القيم (ت 751هـ)، وغلاة مثبتة مع المعتزلة، ومعتدلة متوسطة مع الأشاعرة. وقد أشار إلى هذه الاتجاهات عبد القاهر الجرجاني - وهو أشعري معتدل - بقوله: «ومن قدح في المجاز وهم أن يصفه بغير الصدق فقد خبط خبطاً عظيماً، وتهدف لما لا يغنى... وقد اقتسمه البلاء فيه من جانبي الإهراط والتفريط، فمن مفرور مفرى بنفيه دفة، والبراة منه جملة... وآخر يخلو فيه ويفرط، ويتجاوز حده ويخبط، فيمدل عن الظاهر والمعنى عليه، ويسوم نفسه التعمق في التأويل ولا سبب يدعو إليه...»⁽²⁹⁾.

ولم تكن هذه الانقسامات ذات طابع لغوي فحسب؛ بل هي خلافات عقائدية وكلامية في عمقها الحقيقي. وسنعمل على بيان الهمس من ذلك من خلال الوقوف على أثر الاعتزال في مبحث المجاز لدى أبي الفتح بن جني. ونعهد لذلك ببيان موقفه من اللغة وأصلها للارتباط الوثيق بينهما.

1/ مفهوم اللغة:

يعرف ابن جني اللغة بقوله: «عبارة عن أصوات يمبر بها كل قوم عن أغراضهم»⁽³⁰⁾.

يفيد هذا التعريف أن الألفاظ والأسماء، إنما وضعت للإشارة إلى المسميات وأجناس الأشياء. وهذه نظرة معتزلية تؤكد أن هنالك وضعاً للألفاظ متقدماً على الاستعمال⁽³¹⁾.

2/ نشأة اللغة:

أشار ابن جني إلى أن اللغة في أصلها إنما نشأت عن تقليد الأصوات الطبيعية⁽³²⁾. وهذا أمر ينسجم وحقيقة المتكلم في تصور المعتزلة الذي يرجع إلى فعل الكلام لا من قام بالكلام. بمعنى: أن كلام الله فعل لكن من غير حاجة إلى جارحة. وهذه رؤية تركز على مبدأ قياس الغائب على الشاهد⁽³³⁾.

3/ أصل اللغة:

لا يمكن أن نفصل قضية المجاز عن تصور ابن جني للغة والمواضع اللغوية. ورغم مرجعيته الاعتزالية⁽³⁴⁾. فإنه لم يستقر على رأي واحد بخصوص أصل اللغة أي توقيف أم اصطلاح؟. فقد قرر بداية بأن اللغة اصطلاحية: «هذا موضع معوج إلى فضل تأمل غير أن أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح لا وحي»⁽³⁵⁾. ثم عادة ثانية فسلم بالتوقيف والإلهام استناداً إلى قوله

تعالى: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا». فقال: «واعلم فهما بعد، أنني على تقادم الوقت، دائم التنقيب والبحث عن هذا الوضع، وذلك أنني إذا تأملت حال هذه اللغة الشريفة، الكريمة اللطيفة، وجدت فيها من الحكمة والدقة والإرهاق والرفقة ما يملك على جانب الفكر (...) وانضاف إلى ذلك وراء الأخبار المأثورة بأنها من عند الله، تقوى في نفسي اعتقاد كونها توقيفاً من الله سبحانه»⁽³⁶⁾. وهكذا يبدو أن ابن جني قال بالاصطلاح والتوقيف معاً. وهذا لا يناهي مرجعياته التي تؤكد على التطور التاريخي لمعاني الكلمات اللغوية وتجدها، ونقل أسماء الأشياء من معنى إلى آخر، ليقود هذا النقل في الأخير إلى مفهوم المجاز⁽³⁷⁾.

4/ المجاز وتأمين الاعتقادات الدينية:

إذا كان ابن جني في **تصوره للغة وأصلها** ثم الكلام قد صدر عن رؤية اعتزالية، فإن ذلك سينعكس لا محالة على تصوره للمجاز.

وبناء على هذا يمكن القول: إن التوسل بالمجاز، بحمل الكلام على غير ظاهره، يعتبر شكلاً من أشكال الجدل الكلامي الذي آثاره الممتزلة والأشاعرة وغيرهما في الفكر العربي الوسيط. فقد خاضوا في آيات الصفات الإلهية التي ورد فيها ذكر الوجه، واليد، والساق وغيرهما، فتناولوها بالتأويل جرياً على مذهبهم في نفي الصفات، وتجنباً لكل ما من شأنه أن يوقعهم في التشبيه والتجسيم. لهذا نجد ابن جني قد عقد باباً خصه لما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية، وصفه بقوله: «اعلم أن هذا الباب من أشرف أبواب هذا الكتاب، وأن الانتفاع به ليس إلى غاية ولا وراء من نهاية. وذلك أن أكثر من ظل من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، وإنما استهوا واستخف حلمه، ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة التي خوطب الكافة بها، وعرضت عليها الجنة والنار من حواشيها وأحنائها»⁽³⁸⁾. وحاز عليهم بها وعنهما (...) ولو كان لهم

أنس بهذه اللغة الشريفة أو تصرف فيها أو مزاوله لها لاحتهم السعادة بها ما أصارتهم الشقوة إليه بالبعد عنها⁽³⁹⁾.

إن المعرفة الحقبة بعلم العربية هو السبيل الوحيد لتجنب التشبيه والتجسيم، وهو الأداة الحقبة لتأويل النصوص الدينية التي يوهما ظاهرها بذلك.

5/ المجاز والتأويل:

لما كان علم العربية هو المؤمن للاعتقادات الدينية من الشرك، فإن المجاز في تصور ابن جني هو الوسيلة والطريقة المثلى إلى ذلك. ولهذا نجده يقول: «وطريق ذلك أن هذه اللغة أكثرها جار على المجاز. ولما يخرج الشيء منها على الحقيقة»⁽⁴⁰⁾. أبرز فيه «أن اللغة مقبرة للمجازات»⁽⁴¹⁾، وذلك بقوله: «اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة»⁽⁴²⁾. فقد أقر أولاً أن أكثر اللغة العربية مجاز لا حقيقة، ثم خصص حكمه «وذلك عامة الأفعال»⁽⁴³⁾.

فالمجاز، إذًا، هو الوسيلة الأسلوبية لتأويل النصوص الدينية التي تؤدي إلى التشبيه. ولذلك تلغيه ينمى على الظاهرية الذين يكتفون بالتسليم بظاهر الآيات القرآنية وإثبات الصفات. ومقابل ذلك يتمسك بالتأويل فيقول: «وأما قول من طغى به جهله، وغلبت عليه شقوته حتى قال في قوله الله تعالى: «يوم تكشف عن سلق» أنه أراد به عضو القديم وأنها جوهر كهذه الجواهر الشاغلة للأماكن، وأنها ذات شعر، وكذا وكذا مما تتابعوا في شناعته وركسوا في غوايته فأمر نحمد الله على أن نزهنا عن الإلزام بهراء، وإنما الساق هنا يراد به شدة الأمر، كقولهم قد قامت الحرب على سلق. ولسنا ندفع مع ذلك أن الساق إذاريدت بها الشدة فإنما هي مشبهة بالساق هذه التي تعلق، وأنه إنما قيل ذلك لأن الساق هي الحاملة للجمل، المخصصة لها فذكرت هنا

لذلك تشبيهاً وتشنيعاً. فإما أن تكون لتقديم تعالى جارحة ساق أو غيرها، فتعوز بالله من اعتقاده أو الاجتهاز بطواره⁽⁴⁴⁾.

فقد تبين أن ابن جني يصدر في تصويره للمجاز عن رؤية اعتزالية حول الكلام الإلهي أهو قديم أم محدث، وحول الصفات الإلهية. ولذلك بالغ انسجاماً مع هذه المرجعية، في القول: إن أكثر اللغة العربية مجاز؛ بل إنه أغرب وذهب أبعد من ذلك إلى أن الجملة العربية المشكلة من فعل وفاعل ومفعول به فيها أكثر من مجاز واحد. الأول من جهة الفعل، والثاني في المفعول نفسه.

5-1/ المجاز من جهة الفعل:

وقد مثل له بقوله: «اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة. وذلك عامة الأفعال؛ نحو قام زيد، وقعد عمر، وانطلق بشر، وجاء الصيف، وانهمز الشتاء. ألا ترى أن الفعل يفاد منه معنى الجنسية، فقولك قام زيد، معناه: كان منه القيام أي هذا الجنس من الفعل. ومعلوم أنه لم يكن منه جميع القيام، وكيف يكون ذلك وهو جنس، والجنس يطبق جميع الماضي، وجميع الحاضر، وجميع الآتي الكائنات من كل من وجد منه القيام. ومعلوم أنه لا يجتمع لإنسان واحد في وقت واحد ولا في مائة ألف سنة مضاعفة القيام كله الداخل تحت الوهم؛ هذا محال عند كل ذي لب. فإذا كان كذلك علمت «أن قام زيد» مجاز لا حقيقة، وإنما هو على وضع الكل موضع البعض للامتساع، والمبالغة، وتشبه القليل بالكثير. ويدل على انتظام ذلك لجميع جنسه أنك تمله في جميع أجزاء ذلك الفعل فتقول: قمت قومة وقومتين، ومائة قومة...»⁽⁴⁵⁾.

اعتمد ابن جني في قوله بالتجاوز من جهة الفعل، على رأي شيخه أبي علي الفارسي الذي أشار إليه بقوله: «قال لي أبو علي: قولنا قام زيد بمنزلة قولنا خرجت فإذا الأسد / ومعناه أن قولهم: خرجت فإذا الأسد تعريفه هنا تعريف الجنس، كقولك: الأسد أشد من

الذئب، وأنت لا تريد أنك خرجت وجميع الأسد الذي يتناولها الوهم على الباب. هذا مجال واعتقاده اختلال، وإنما أردت خرجت فإذا واحد من هذا الجنس بالباب. فوضعت لفظ الجماعة على الواحد مجازاً، لما فيه من الاتساع والتوكيد والتشبيه،⁽⁴⁶⁾.

ولم يقر ابن جني الاستعمال المجازي للفعل في أساليب اللفظ فقط؛ بل وفي أفصح الكلام وهو القرآن الكريم. وكذلك علم الله قيام زيد مجاز أيضاً، لأنه ليست الحال التي علم عليها قيام زيد هي الحال التي علم عليها قيام عمرو...⁽⁴⁷⁾.

وإذا جاز ما أثبتته ابن جني في النص أعلاه، فإن المتكلم لن يتخلص من المجاز في جميع ما يقوله. وهذا بالضرورة فيستلزم تعبير الخالق سبحانه عن التكلم بالحقيقة أمراً أو خبراً، فإن أوامره سبحانه كلها بالأفعال، وأخباره عن نفسه وخلقه عامة بالأفعال (...). وإذا كانت هذه - يقصد الأفعال - مجازاً فكيف يصنع من أراد أن يتكلم بالحقيقة...⁽⁴⁸⁾.

2-5/ المجاز من جهة المفعول:

مثل له ابن جني بقوله: ... وكذلك قولك ضربت عمراً مجازاً أيضاً من غير جهة التجوز في الفعل - وذلك إنما فعلت بعض الضرب لا جميعه - ولكن من جهة أخرى؛ وهو أنك إنما ضربت بعضه لا جميعه، ألا تراك تقول: ضربت زيداً ولعلك إنما ضربت يده أو إصبعه أو ناحية من نواحي جسده؛ ولهذا إذا احتاط الإنسان واستظهر جاء به بدل البعض فقال: ضربت زيداً وجهه أو رأسه...⁽⁴⁹⁾. ويرغم احتياط الإنسان في كلامه وتقييده له بالبدل كقولنا ضربت زيداً وجهه أو رأسه لا رأسه كله، فإنه مع ذلك في تصور ابن جني مجاز. يقول بهذا الصدد: «ألا تراه قد يقول: ضربت زيداً رأسه فيبدل للاحتياط، وهو إنما ضرب ناحية من رأسه لا رأسه كله. ولهذا ما يحتاط بعضهم في نحو هذا، فيقول: ضربت زيداً وجهه الأيمن أو ضربته أعلى رأسه

الأسمى. لأن أعلى رأسه قد يختلف أحواله فيكون بمضه أرفع من بعض⁽⁵⁰⁾.

يفيدنا هذا النص في الإشارة إلى أن المجاز واقع في اللغة من جوانب متعددة: من الأفعال والمفاعيل، والتوابع كما رأينا في مجاز البدل. وبذلك يتسع مفهوم المجاز عند ابن جني ليشمل بعض الأساليب اللغوية والنحوية.

6/ تأكيد المجاز ومسألة الكلام الإلهي:

تعتبر مسألة التوكيد من المباحث اللغوية والبلاغية التي أثارت جدلاً بين اللغويين، والبلاغيين، والمتكلمين وغيرهم. وقد أشار ابن قتيبة بهذا الخصوص إلى: «أن أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر ولا تؤكد بالتكرار فتقول: أراد الحائط أن يسقط ولا تقول: أراد الحائط أن يسقط إرادة شديدة. وقالت الشجرة فمالت، ولا تقول: قالت الشجرة فمالت قولاً شديداً. والله تعالى يقول: «وكلّم الله موسى تكليماً» فؤكد بالمصدر معنى الكلام، ونفى عنه المجاز⁽⁵¹⁾.

يفهم من خلال هذا النص أن تقوية الكلام بالتاكيد من علامات الحقيقة. وهو أمر وإن سلم به ابن القيم⁽⁵²⁾، فإن ابن جني، جرياً على مذهبه في الاعتزال، يعتبر «وقوع التوكيد في هذه اللغة أقوى دليل على شياع المجاز فيها واشتماله عليها. حتى إن أهل العربية أفردوا باباً لعنايتهم به وكونه مما لا يخضع ولا يهمل مثله كما أفردوا لكل معنى أهمهم باباً، كالصفة، والعطف، والإضافة، والتداء، ونحو ذلك...»⁽⁵³⁾.

وبهذا الاعتبار فإن التوكيد عند ابن جني لا يحول المجاز إلى حقيقة؛ بل على العكس من ذلك يقوي ويدعم صفاته المجازية. يقول بهذا الخصوص: «وبذلك على لحاق المجاز بالحقيقة عندهم وسلوكه طريقة في أنفسهم أن المرب قد وكفته كما وكنت الحقيقة، وذلك قول الفرزدق:

عَشِيَّةً سَالِ الْمَرِيدَانِ كِلَاهُمَا سَحَابَةٌ مَوْتٍ بِالسُّيُوفِ الصُّوَارِمِ

«إنما هو مرید واحد، فثاء مجازاً لما يتصل به من مجاورة، ثم إنه مع ذلك وكده وإن كان مجازاً...»⁽⁵⁴⁾.

وقد تبدو الصلة بين قضية لغوية وبلاغية - كقضية المجاز - وبين مسألة الكلام الإلهي بعيدة جداً، إلا أن آراء ابن جني بخصوص تأكيد المجاز تعكس ذلك بوضوح.

وتعتبر الآية الكريمة «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»⁽⁵⁵⁾ من الآيات التي اشتدت حولها الخصومة بين المتكلمين. وقد عدّها أهل السنة من قبيل الحقيقة؛ ذلك أن أهمل المجاز - فيما يشير ابن جني لا تخرج عن المصادر ولا تؤكد بالتكرار أو غيره⁽⁵⁶⁾؛ إذ إن فعل التكلم في هذه الآية أكد باستخدام المصدر وهو «التكليم»، فخرج بذلك عن نطاق المجاز ودخل في دائرة الحقيقة.

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لأهل السنة، فإن ابن جني - كمعتزلي - اعتبر تلك الآية مجازاً، ومثل بها لتأكيد المجاز بقوله: «ومثل لتأكيد المجاز فيما مضى قولنا: قام زيد قياماً. وجلس عمرو جلوساً، وذهب سعيد ذهاباً، ونحو ذلك لأن قولنا: قام زيد ونحو ذلك قد قدمنا الدليل على أنه مجاز. وهو مع ذلك مؤكد بالمصدر. فهذا تأكيد المجاز كما ترى. وكذلك أيضاً يكون قوله سبحانه: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» من هذا الوجه مجازاً على ما مضى...»⁽⁵⁷⁾.

إن ابن جني وإن اعتبر قوله تعالى: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» مجازاً من جهة تأكيد المصدر، فإنه عنده حقيقة من جهة الكلام؛ فنذكر أن نسبة الكلام إلى الله سبحانه حقيقة لا مجازاً. يقول: «... وأما قول الله عز وجل: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» فليس من باب المجاز في الكلام بل هو حقيقة...»⁽⁵⁸⁾.

يمنحنا هذا الرأي انطباعاً مفاده أن المعتزلة وإن سلمت بحقيقة

الكلام، فإن كَيْفِيَّتَهُ تَظَلُّ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِمْ محل خلاف، وقد ذهب أبو الحسن الأشعري - بهذا الخصوص - أن الله خلق لموسى كلاماً في الشجرة فكلّم به، وأحدثه ثم صار متكلاً به. وهذا ما لم يسلم به ابن جني؛ إذ أشار إلى أن الكلام لو كان في الشجرة لكانت أحق بنسبة الكلام إليها على سبيل الحقيقة⁽⁵⁹⁾. بالإضافة إلى أن المتكلم منا إنما يستحق هذه الصفة بكونه متكلاً لا غير، لا لأنه أحدثه في آلة نطقه، وإن كان لا يكون متكلاً حتى يحرك به آلات نطقه...⁽⁶⁰⁾.

ولعل هذا الرأي ينسجم وموقف المعتزلة من مسألة الكلام الإلهي؛ إذ إن «كلام الله تعالى هو فعل، ومعنى وصفنا الله تعالى بأنه متكلم أنه فعل الكلام، لكن من غير حاجة إلى جارحة أو أداة...»⁽⁶¹⁾. وهذا المعتقد هو الذي أدى بالمعتزلة إلى «اعتقاد أن القرآن مخلوق لأنه مؤلف من حروف منظومة، وأصوات مقطعة، يتقدم بعضها بعضاً وله بداية وله نهاية...»⁽⁶²⁾.

ومن الآيات القرآنية التي تناولها ابن جني بالدرس والتحليل قوله تعالى: «وفوق كل ذي علم عليم»⁽⁶³⁾. وقد أثبت أهل السنة صفة العلم لله سبحانه وتعالى مع تنزيهه عن المثل والتشبيه لقوله تعالى: «ليس كمثله شيء». في حين تناولها المعتزلة بالتأويل ونفوا عن الله عز وجل صفة العلم جرياً على منزههم في نفي الصفات. يقول ابن جني بهذا الخصوص «هأما قوله سبحانه: «وفوق كل ذي علم عليم» فحقيقة لا مجاز؛ وذلك أنه سبحانه ليس عالماً بعلم، فهو إذاً العليم الذي فوق ذوي العلوم أجمعين. ولذلك لم يقل: وفوق كل عالم عليم - لأنه - عز اسمه - عالم، ولا عالم فوقه»⁽⁶⁴⁾.

وقد بنى ابن جني كلامه بخصوصه صفة العلم على أصل من أصول المعتزلة حاصلة أن الله سبحانه وتعالى لا يدخل في «ذي العلم»؛ وإنما هو عالم بذاته لا بعلم زائد على ذاته كما يقول أهل السنة. وعلى

ذلك، فالآية على عمومها ليست في حاجة إلى تخصيص عند المعتزلة. أما عند أهل السنة «فتزو العلم» يشمل الله سبحانه فيجب عندهم تخصيص «ذي العلم» بغير الله سبحانه. والتخصيص والتقيد ضرب من المجاز⁽⁶⁵⁾.

خاتمة:

بعد تتبعنا لتصوير ابن جني حول قضية المجاز وأبعادها الاعتزالية، نخلص إلى جملة من الملاحظات نجمالها فيما يلي:

1/ المنهج: اعتمد ابن جني في تناوله لقضية المجاز منهجاً محكماً، يتميز بمجموعة من المميزات هي:

- أسبقية القاعدة على المثال: إذ إنه بعد أن عرف الحقيقة والمجاز، نهل لذلك بمجموعة من الأمثلة توضح ما كان مبهماً، وتفصل ما كان مجملاً.

- التحليل الدقيق: يتضح ذلك من خلال كثرة الأمثلة التي ساقها دليلاً على مجازية كثر من الأساليب اللغوية والقرآنية.

- خاصية الجدل: وهي خاصية طبعت أسلوب ابن جني في التحليل؛ إذ إنه غالباً ما يستحضر آراء الآخرين في قضية من القضايا التي يعرض لها. ولتمكين آرائه في ذهن الخصم يلجأ إلى الإكثار من الأمثلة. وقد عبر عن هذه الخاصية بشكل واضح في قوله عن وقوع التوكيد في اللغة العربية، وكونه دليلاً على شياع المجاز فيها: «ويثبت منذ قريب لبعض منتحلي هذه الصناعة هذا الموضع - أعني ما في ضربت زيداً، وخلق الله ونحو ذلك - فلم يفهمه إلا بعد أن بات عليه وراض نفسه فيه وأطلع في الموضع الذي أومأت له إليه، فحينئذ ما تصوره، وجرى على منتهيه في أن لم يشكره...»⁽⁶⁶⁾.

- الإشارة إلى مصادر: يتضح ذلك من خلال استثناس ابن جني ببعض آراء شيوخه لتوضيح آرائه. ومن الشيوخ الذين ذكرهم في تناوله للمجاز: أبو علي الفارسي.

2/ المجاز بين البلاغي والكلامي: إن السؤال المطروح بهذا الصدد: لماذا أصر ابن جني في القول بالمجاز؟

إن توسيع ابن جني في أمر المجاز راجع في اعتقادنا إلى مذهبه الكلامي في تنزيه الله تعالى عن التشبيه والتجسيم بناء على الأصول المقررة عند المعتزلة. وليس العيب في تواشج ما هو بلاغي بما هو كلامي، ولكن العيب أن يفسد أحدهما الآخر. وهذا ما وقع فعلاً لابن جني، إذ جنى عليه مذهبه الكلامي. يتضح ذلك من خلال مجموعة من آرائه بخصوص قضية المجاز مثلاً:

- ادعاه أن أكثر اللغة مجاز: وأنه يشمل جميع مكونات الجملة العربية: الفعل والفاعل والمفعول.

- إنكاره للحقيقة المرفية والشرعية: كما يتضح من خلال تعريفه للحقيقة والمجاز.

- ادعاه أن أفعال الله مجاز.

3/ المصطلح البلاغي: إن تعريف ابن جني للمجاز وإن بدا عاماً مستتبهاً، فإن أمثله توضحه، وتذهب عنه كل ما من شأنه أن يخل به كاصطلاح بلاغي واضح ومتكامل.

وإذا كان ابن جني قد جعل التشبيه أصلاً لازماً لكل تجوز في الكلام، فإن ذلك يفيد أن المجاز عنده مبني على المشابهة. وهو ما يمنحنا انطباعاً مفاده أن مفهوم المجاز عنده يقترب من مفهوم الاستعارة كما حدد لدى البلاغيين المتأخرين. أي استعمال اللفظ في غير ما وضع له في اللغة لعلاقة المشابهة. ومعنى هذا أن المصطلح البلاغي عند ابن جني لم يتحدد بعد تحديداً شاملاً؛ ذلك أن كثراً من

الأمثلة التي مثل بها للمجاز تدخل فيما اصطلح عليه عند المتأخرين بالاستعارة بالكناية والمجاز المرسل كما يتضح من قوله: «وكذلك قوله سبحانه: ﴿وَادْخُلْنَا فِي رَحْمَتِنَا﴾»⁽⁶⁷⁾. هذا هو مجاز. وفيه الأوصاف الثلاثة...⁽⁶⁸⁾. ففي الآية الكريمة استعارة بالكناية شبهت فيها الرحمة بمكان فحذف المشبه به ودل عليه بلازمه وهو الإدخال. كما أن في الآية تجوزاً بالرحمة عن الجنة وذلك بإطلاق السبب على المسبب وهذا مجاز مرسل عند البيانين المتأخرين.

وأياً كان تقويماناً لجهود ابن جني - كلفوي ونحوي - فالذي لا شك فيه أنه حاول أن ينض بالبحث البلاغي وقضاياها انطلاقاً من أسئلة غير بلاغية.

الهوامش

(1) أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، 19/1.

(2) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص: 20.

(3) الخصائص، 442/2.

(4) نفسه، 442/2.

(5) عبدالمطعم المظني، المجاز في اللغة وفي القرآن بين معجوزة وماتية، 96/1.

(6) الخصائص، 442/2.

(7) نفسه، 442/2.

(8) مختصر المواقف المرسلة في الرد على الجهمية المخطئة، 10/2.

(9) الخصائص، 442/2.

(10) نفسه، 442-443.

(11) السهولتي، الزهر في علوم اللغة، وأنواعها، 356/1.

- (12) ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، 74/1-75.
- (13) القاضي الجرجاني، الوصاغة، ص: 41.
- (14) عبدالقاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 285.
- (15) عبدالقاهر حسين، أثر النحلة في البحث البلاغي، ص: 314.
- (16) محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص 148.
- (17) مجاز القرآن، 19/1.
- (18) البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص: 103.
- (19) نفسه، ص: 104.
- (20) نفسه، ص: 105.
- (21) نفسه، ص: 150.
- (22) تأويل مشكل القرآن، ص: 20.
- (23) محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص: 149.
- (24) ابن جني، الخصائص، 446/2.
- (25) نفسه، 445/2.
- (26) محمد العمري، «المجاز في حوار المفكر والهامش»، ص: 93.
- (27) لطفي عبدالعزيز، فلسفة المجاز، ص: 46.
- (28) الحيوان، 15/3.
- (29) أسرار البلاغة، ص: 391، وينظر محمد العمري، «المجاز في حوار المركز والهامش»، ص: 92.
- (30) الخصائص، 33/1.
- (31) أحمد أبو زيد، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، ص: 30.
- (32) الخصائص، 47/1.
- (33) أحمد أبو زيد، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، ص: 23.
- (34) أشار ابن القيم إلى أن هذا الرجل يعني ابن جني وشيخه أبا علي الفارسي من كبار أهل البدع والاعتزال. ينظر: مفتنر الصواعق المرسله في الرد على الجهمية الممطلة، 45/2. وينظر أيضاً جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، 10/1.
- (35) الخصائص، 40/1.
- (36) نفسه، 47/1.

- (37) نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص: 121.
- (38) الخصائص، 245/3.
- (39) نفسه، 247/3.
- (40) نفسه، 447/1.
- (41) محمد الممري، «المجاز في حوار المركز والهامش»، ص: 93.
- (42) الخصائص، 447/2.
- (43) نفسه، 447/2.
- (44) نفسه، 251/3.
- (45) نفسه، 448-447/2.
- (46) نفسه، 448-447/2.
- (47) نفسه، 449/2.
- (48) ابن القيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة، 98/2.
- (49) الخصائص، 450/2.
- (50) نفسه، 450/2.
- (51) تأويل مشكل القرآن، ص: 111 - ويظهر أيضاً المزهر في علوم اللغة وأنواعها، 262/1.
- (52) مختصر الصواعق المرسلة، 98/2.
- (53) الخصائص، 451/2.
- (54) نفسه، 453/2.
- (55) سورة النساء، الآية: 164.
- (56) تأويل مشكل القرآن، ص: 111.
- (57) الخصائص، 456/2.
- (58) نفسه، 454/2.
- (59) نفسه، 454/2.
- (60) نفسه، 454/2.
- (61) أحمد أبو زيد، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، ص: 22.
- (62) نفسه، ص: 22.
- (63) سورة يوسف، الآية: 76.
- (64) الخصائص، 455/2.

65) ينظر بهذا الخصوص مقدمة محقق كتاب الخصائص، 71/1.

66) الخصائص، 451/2.

67) سورة الأنبياء، الآية: 75.

68) الخصائص، 443/2.

المصادر والمراجع

♦ ابن الأثير.

1) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحواري وينوي طباعة، ط 1، 1959م.

♦ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر.

2) الحيوان، تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون، ط 3، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1969م.

♦ الجرجاني، عبدالقاهر.

3) أسرار البلاغة، تحقيق محمد رشيد رضا، دار الفكر.

♦ الجرجاني، القاضي عبدالعزیز.

4) الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق وشرح أبو الفضل إبراهيم/ وعلي محمد البجاوي، دار القلم، بيروت، لبنان.

♦ ابن جني، أبو الفتح عثمان.

5) الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

♦ حسين عبدالقادر.

6) أثر النعاة في البحث البلاغي، دار مصر للطبع والنشر، القاهرة.

♦ ابن خلكان:

7) وفیات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1970.

♦ ابن رشيق القيرواني.

8) العمدة في محاسن الشعر وآدابه وتقدم، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، ط 4، دار الجيل للنشر والتوزيع، 1972م.

♦ أبو زيد أحمد.

- 9) مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، ط 1، دار الأمن، الرياض، 1989م.
❖ أبو زيد نصر حامد.
- 10) إشكالية القراءة وآليات التأويل، ط 2، المركز الثقافي العربي، 1972م.
❖ السيوطي جلال الدين.
- 11) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، دار الفكر للطباعة والنشر، دار الجبل.
❖ أبو عبيدة معمر بن المثنى.
- 12) مجاز القرآن، ط 1، الناشر: محمد صلي أمين، الخانجي الكتبي، مصر، 1959م.
❖ المصري محمد.
- 13) البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 1999م.
- 14) المجاز في حوار المركز والهامش، مشاركة في إحدى الندوات العلمية بمراكش.
❖ ابن قتيبة الدينوري.
- 15) تأويل مشكل القرآن، ط 3، المكتبة العلمية، 1981م.
❖ ابن القيم الجوزية.
- 16) مفتصر الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية المعطلة، اختصره محمد الموصلي، مكتبة الرياض الحديثة.
❖ لطفي عبدالوديع.
- 17) فلسفة المجاز، ط 1، القاهرة.
❖ المطمئي إبراهيم عبدالمعظم.
- 18) المجاز في اللغة وفي القرآن بين مجوزيه وماتيه، عرض وتحليل ونقد، ط 1.



اليوطوبيا في رحلات
العرب إلى الغرب

عبد النبي ذاكر

الصورة أولاً وقبل كل شيء سراب. وهي في كل الأحوال لا تخرج عن أن تكون مؤشر وهم أو بولقة إيديولوجيا أو سرداب يوتوبيا خاصة بوعي (فردى أو جمعي) يحلم بالغيرية، وينتج تصوراً (imagerie) عن الآخر عبر حلم (réverie) مشبوب. ولا يبعد هذا الحلم بالغيرية عن أن يكون صادراً عن وعي مشبوه أو وعي نقدي. وقد يخدم الوعي النقدي الذاتي - أساساً - الوعي المشبوه أو المنبهر وبعضه لتوليد الاحتمال اليوتوبي. لكن كيف يتأتى ذلك؟ هذا ما سنرصده من خلال الاقتراب من مفهوم اليوتوبيا أولاً، وثانياً من خلال معايشة بعض تجليات اليوتوبي في المحكي الرحلي واستبطان آليات اشتغاله وآفاق انشغاله.

من المعلوم أن لفظ يوتوبيا (Utopie) مؤلف من لفظتين يونانيتين هما: «طويّوس» (topos ومعناها المكان، و«أو» (ou) ومعناها ليس. فمعنى اليوتوبيا إذن ما ليس في مكان، وهو الخيالي أو المثالي. وأول من استعمل اللفظ هو طوماس موروس (Th. Morus 1516) الذي ألف كتاباً صور فيه مدينة خيالية ذات نَظْمٍ مثالية تضمن لأفرادها أسباب الخير والسعادة. ثم أُطلق هذا اللفظ بعد ذلك على كل كتاب يصور النظام المثالي للمجتمع الإنساني. من ذلك كتاب (الرحلة إلى ليكاليا) لكاتب.

ويُطلق اللفظ أيضاً على المثل العليا السياسية والاجتماعية التي

يتمتع بتحقيقها لعدم بنائها على الواقع أو تبعدها عن طبيعة الإنسان وشروطه الحياتية⁽¹⁾.

ونعود إلى رأي طوماس موروس لأهميته لنؤكد أن ما ليس في مكان (unlie part) بالنسبة له، هو الذي لا يوجد في أي مكان، أي ما له وجود غائب، وحقيقة غير حقيقية، لأنه خارج نوستالجي (حنيني)، وغيرية بدون تحديد⁽²⁾. وإذ هي كذلك تغدو - حسب ديسروش (H. Desroche) - مشروعاً متخيلاً لواقع مغاير، وبالتالي مشروعاً متخيلاً لمجتمع مغاير⁽³⁾.

ويقتضي التوجه الهوطوبي - في تصور كولناي (A. Kolnai) - النزوع إلى إخضاع واقع عالم معطى لخطاطة كمال منطلق على ذاته، مفكر فيه بمنزلة، ومنفصلاً تمام الانفصال عن مجموع التجارب القيمة التي خبرها الإنسان وعرفها. وتمنح خطاطة الكمال هذه ارتياحاً خاصاً إن عاطفياً أم فكرياً⁽⁴⁾. ولعل لفظة ارتياح تمكس ذلك البعد الميكولوجي لأي خطاب يوطوبي متجهز في عمق إشكالية الهوية والاختلاف.

من المعلوم أن هناك ضرباً من التشاكل بين عمل الحلم وبينية الوهم الهوطوبي. وقد حدد غليل (J. Gabel) هذه العلاقة كالآتي

- 1 - إن الحلم والوطوبيا كلاهما تحوّل رمزي.
- 2 - كلاهما تحقيق لرغبات وتمبير عن وعي قصامي.
- 3 - كلاهما آلية إقصاء وهروب.
- 4 - إنهما معاً مسلك يفضي إلى اللاشعور.
- 5 - إنهما معاً مصدر قوة وأعراض ضعف.
- 6 - كلاهما رؤية مطمّنة على ستقبل مخطط له⁽⁵⁾.

أما عن علاقة الهوطوبيا بالإيديولوجيا فتتجسد في كون الوعي

اليوطوبي شكل من أشكال الوعي الزائف، الشيء الذي يجعل من اليوطوبيا - من حيث جوهرها - مضادة للتاريخ (antihistorique)⁽⁶⁾. وهو ما أفضى بالفريد دوبلين (Alfred Doblin) إلى اعتبارها مخططاً إنسانياً لإيقاف التاريخ، والقفز عليه، والوصول إلى تحسُّن قار⁽⁷⁾.

وعلى الرغم من أنها تبدو متعالية على الواقع، إلا أنها في حقيقة أمرها - وهذا ما تنبّه له كارل مانهايم (Karl Mannheim) - تُسائل الواقع وتراهن على الممكن⁽⁸⁾. وفي هذا ما يقرّرها من الحلم. الحلم باللامتحقق والأحسن والمثالي والمافوق تاريخي. وربما لهذا السبب عدّها بول ريكور (P. Ricoeur) ممارسة تخيلية اجتماعية شبه مرضية للمتخيل الاجتماعي⁽⁹⁾. وريكور هنا يستعمل مفهوم اليوطوبيا - وهذا ما يهمنا نحن أيضاً - بمعناه الوصفي لا الجدالي.

وما يجعل بنا الإشارة إليه هو أن هذه الممارسة التخيلية الاجتماعية تفرض هيمنة الضاربة (étrangeté) على هوية الجماعة (أو الذات الجمعية)، وتسبغ الكمال المثالي على الآخر. وفي هذا الإطار نساير جان مارك مورا (Jean - Marc Moura) في إسناده للتمثيلات اليوطوبية وظيفية تدعير قيم الجماعة. لأنها إظهار للأجنبي مدعوماً برغبة مجتمع مغاير جنزياً⁽¹⁰⁾. بمعنى أن اليوطوبيا تمتلك بُعد النموذج المضاد للقيم الاجتماعية (أو القيم الجمعية، أي قيم «النحن»)، ولا شك في أن هذا النموذج الضدي - وهنا بهت القصيد - يصلح لنقد القيم الذاتية والزرابية بها، ابتهاجاً بقيم الآخر وتعليلاً لها، بهدف خلق توازن موهوم لذات مازومة. غير أن هذا التوازن - السيكلوجي أساساً - يظل مشدوداً لسراب فردوسي عسير التحقق خارج كينونة الهالك.

فالخاصية المرابية، إذن، تمنح الصورة طابعها الوهمي، وشحنها الإيديولوجية، وملحمها اليوطوبي الحالم بغيرية نعيمية بلسمية تضمّد جراح الذات وتراب صدعها. وهنا تتولد احتمالية

الخطاب اليوطوبي في المحكي الرحلي الموهوس بما لدى الآخر النموذجي السعيد، والتناقم على كبوات الأنا وجحيم «الهنا».

وإن هذا التخيل المحتفي بواقع المفارقة هو في الحقيقة مشروع احتفاء بتغيير الواقع وقيمه الجمعية، وأيضاً تعبير شجي عن قلق حضاري ناجم عن لا ارتياح (dysphorie) أونطولوجي يجعل الرحالة يهرب إلى الغير نشداناً لتحقيق رغبات الذات الشمورية واللاشمورية. بمعنى أنه يهرب إلى المستقبل وما يجسده من قوة وتحسن وإطمئنان، اتقاء لشرور الحاضر الذي يجسد الضعف والإحباط ومهادنة السائد. ومعلوم أن ما يُقتطف من هلكة جنة الآخر ليعكس - ضرورة - طبيعة الوجدان الجمعي للمقتطف المنخطف حتى الانبهار المشروط بالاعتبار.

وأول مثال نقدمه على ذلك هو بهرم التونسي الذي يقول في تمبيجة حاملة تلحج بحمد باريس وتمجيدها: «باريس وما أدراك ما باريس. هي نزهة الدنيا ويسمى العالم الأرضي وأعجوبة الزمان. ولعمري إنها أحق باسم مملكة من اسم مصر. وهي أنموذج لغرائب مصنوعات البشر. وحق للفرنساويين التفاخر بها ومباهاة الأمم بمحاسنها وجمالها وغناها ومعارفها ومصانعها. فهما فكرت في إحدى هاته إلا وقلت إن القوم قد انحصرت أعمالهم فيها، ثم إذا التفت للأخرى تقول مثل ذلك، وهكذا. وكأنها فاقته على غيرها باجتماع الكل فيها، فصديق عليها المثل: كل الصيد في جوف الفرا (...). فالواقف عليها يزداد يقيناً في العلم بقدرة الخالق، وأن أحوال الآخرة فوق عقولنا كما أخبر به الصادق الأمين عليه الصلاة والسلام من وصف الجنان وإن فيها ما لا يخطر على قلب بشر. فإذا كانت هاته مصر لم يكن يخطر بالفكر تشخص صورتها إلا بمد رؤيتها مع أنها من مواد معهوداتنا فكيف بما لم نعهد مادته ولا نتصور طبيعته. وريك يخلق ما يشاء ويختار وهو على كل شيء قدير»⁽¹¹⁾.

ويبدو أن ما هوّن من غطرسة الصورة الفيرية وفداحتها، هو احترام بهرم لميثاقه العنوانى: (صفوة الاعتبار)، الاعتبار من قدرة الخالق البارئ المصور. وما كان الإعجاب بباريس أنموذج الغرائب القريبة الدنيوية وحاولية كل شيء، إلا مطية لترسيخ إيمان المتلقي باستحالة استهباب ما أعدته قدرة الخالق في فراديسه الأخروية.

ومع ذلك - تظل باريس - هي تصور بهرم - مثال الفراديس الأرضية، أي مثال صنعة الخلق، والجنة الأخروية مثال صنعة الخالق. وشتان بين الصنعتين والصانعين!

ومهما يكن، فاستمراء لحظة التعجب قد بلغت ببهرم كل مبلغ، ونهبت به كل مذهب، بحيث تراء موزعاً بين استثمار المستنسخ القرآنى: «(س) وما أدراك ما (س)»، من أجل تفجير نواة التركيب التهويلي الموصّف لفضاء الفيرية، مثلما تراء ينبري لاستحضار مستنسخ المثل (كل الشهد هي جوف الفرا)، تعبهاً عن كمال الآخر الجامع المانع.

ولعل استثمار هذا الكمال هو الذي جعل محمد كرد علي يطلق على سويسرا اسم: «الجمهورية السعيدة»⁽¹²⁾. كما لا يخلو من دلالة - في هذا السياق - تشبيهه في ثنائية ضدية مقارنة على أن الفرق بين بلادنا وبلادهم أصبح كالفرق بين النور والظلمة، والجنة والنار، وما راء كمن سمعاً⁽¹³⁾.

وقد اعتبر أحمد ولد فادي حياته في فرنسا «كلها مواسم وأعياد»⁽¹⁴⁾. وحياة فرنسا في بلاد الجزائر - أيام الاحتلال - هي «الحياة التي تبعثها كل أمطار وبيلة»⁽¹⁵⁾. ولذلك تغدو فرنسا هي جنة شوقه، ومبعث نشوته وذهوله، وبالتالي حلمه، كما جاء على لسانه وهو يصف معرض باريس: «ترى الخضرة في خلال تلك القصور المبيضة كثياب سندس خضر على أثواب من فضة. فجعلها يدخل

على القلب السرور، ويذهل العقل كأنه من النشوة مخمور. فيقول الإنسان: هذا منام أم يقظة، أو هو في الدنيا أم نوع من الجنة؟⁽¹⁶⁾.

واستخدام عبارة «سندس خضر» يدل على مدى استثمار الرحالة للمعجم القرآني الموصف للفردوس الأخروي في توصيف فضاء الغير المذهل. وكثرة هي التماثيل القرآنية التي تم استساخها للهدف نفسه، كما نستشف من العبارة: «جنات تجري من تحتها الأنهار»، أما وقد ساقها إلياس إدوارد في معرض وصفه لفضاء لندن الفريدوسي كدليل على الرقي والنظام والدقة والاجتهاد والفرابة: «إنني في أرض رقتها الحضارة، وبين قوم صاروا إلى أعلى درجات العز. فإن الأشياء تجري هنالك على نظام ودقة غريبين معهما وقار وترفع كبير (...)».

سهول تظهر عليها آثار الاجتهاد، ومزارع صيرتها يد الإنسان جنات تجري من تحتها الأنهار،⁽¹⁷⁾.

والأمر نفسه ينطبق على سويسرا «جنة الدنيا»⁽¹⁸⁾، وهندوس أوروبا وجنتها الفيحاء،⁽¹⁹⁾ بها «أشكال الزهر الفريب تحملك على العن أنك في ديار النهم»⁽²⁰⁾. كما أن «السفر في أرض سويسرا الحسناء لذة، والإقامة فيها نهماً تتوق إليه النفوس»⁽²¹⁾. ولنلاحظ كيف يراكم إلياس إدوارد كل أسماء الجنة للتعبير عن لذة المغامرة، ونشوة الاختلاف. وهذه النشوة نفسها هي التي جعلت أحمد فارس الشدياق يصف لندن وباريس بكونهما «المدينتين السعيدتين»⁽²²⁾.

وشأنه شأن بهرم التونسي يستحضر محمد كرد على النص الحديثي⁽²³⁾ - حاجة يوطوبية في نفسه - حتى يتمكن من مكب صفات جنة الخالق على جنة المخلوق: «فياريز ولا مراء جنة أرضية جَمَعَ فيها موجنوها»⁽²⁴⁾.

وهي مناجاة حليلة لا تغلو غرائبها من إحساس عميق بمראה الفرق الفادح، يضيف كرد علي قائلاً: «على تلك الأرضة تناجي النفس رب النجوى قائلة: اللهم هل خلقت باريز من معدن اللطف والظرف، لتكون مثلاً من جنة أرضية فخصمت أهلها بالاستمتاع بنعمة الجمال، حتى لكأنك شطرته شطرين: شطر وقفته على الباريزيات، وشطر وزعته على سائر بنات حواء»⁽²⁵⁾.

وينفخ الدهشة تراه يعجب بجمال سويسرا مدينته الفاضلة الكاملة الشاملة: «سويسرا جنة أوروبا، بل جنة الدنيا، ومدرسة العمل العليا، وأبهج مصيف ومشتى لمتشمس الراحة والسوى (...). أشرف ديار عُرِفَتْ في باب حرية الأديان والأفكار (...). حمراء ضمت إلى صدرها شمل المدينت الحصرية، ووضعت على مفرقها تاج البدائع الأرضية والسماوية (...). فلم يتصور العقل الآن أرقى من نظامها، ولا أبدع من طرازها وهندامها (...) المدينة الفاضلة، دهشة الأمصار والأقطار، وزيدة جهاد القرون والأعصار، المفيوطة من جاراتها، بل من أهل الغرب أجمع، على قانونها المتكامل وأمنها الشامل»⁽²⁶⁾.

ومن وجوه باريس، التي تمسّحها الشيخ مصطفى عبدالرازق يوم قام برحلته إلى فرنسا عام 1924م، وجه الحرية التي تجعل من: «باريس جنة فيها ما تشتهي الأنفس، وتلذ الأعين، فيها للأرواح غذاء وللأبدان غذاء، وفيها لكل داء في الحياة دواء»⁽²⁷⁾. وأكثر من ذلك: «باريس عاصمة الدنيا»⁽²⁸⁾.

ونجد أن سلطان زنجبار يرغش بن سعيد بن سلطان بن أحمد سعيد لم ينتكف هو نفسه عن المتح من المعجم القرآني الموصّف لجنة الآخرة في وصفه لباريس بقطوفها الدانية وأنهارها الجارية، وغير ذلك مما يدخل على النفس البهجة والسرور والسلوان: «إنها لعمري نعم المدينة. وقد صدق من قال: إن باريس عروس الدنيا، تفوق جميع مدن العالم جمالاً وحمناً وبهجة. تقرّ عين الناظر برؤيتها. وتسر

النفوس بحدائقها ومنتزهاتها. وهي نزهة الدنيا ذات أنهار جارية. وفوارات ماء نافرة، وأشجار مثمرة قطوفها دانية، وأزهارها نضرة، وقصورها شامخة عالية، وطرقاتها معتلة ساوية، فإذا لبث الإنسان فيها عمره بطوله لا يسلوها»⁽²⁹⁾.

وقد كان الخروج من باريس أو فراقها بالنسبة لسليمان بن صياد لحظة شجن موجه يعمل إلى الذاكرة ذكرى الطرد من الفردوس وأيضاً من الموروث الشعري العربي الناضج في نبرته النوسطالجية المثقنة بكُلوم الإجلال، والمفعمة بفيض مشاعر الابتهاال والاشتفاء: «خرجنا من حسناء [كذا] باريس (...) وما كنت أستطيع فراقها لأن أهلها كانوا للقلوب مغناطيساً، ولأن أفكارنا متعلقة بتلك المعاهد والأزهار وتلك الجنة التي تجري من تحتها الأنهار والاجتماع بأولئك الأخيار (...) فسقى الله تلك البلاد التي قصر عليها الحسن والإحسان، وحيى تلك المعاهد التي تشتهاها [كذا] الأنفس (...)».

لأزالت محاسنها ظاهرة، ومصراتها باهرة، وحسن منظرها الذي يشفي من الكمد. ولو نظر الشاعر إلى بهائها المتألق لأثرها بقوله في وصف بلد جلق:

ديار لها الحصباء دُرٌّ وتربها عيهر وأنفاس الرياح شَمول
تسلسل منها ماؤها وهو مطلق وصبح نسيم الروض وهو عليل⁽³⁰⁾

واستدعاء المدونة الشعرية العربية في هذا السياق يخدم استراتيجيات التكيف، ويعمل على تقميل آليات نوسطالجية معكوسة.

وتحت طائر الإحساس العامر بمرارة الخسيف الفجائي والنوسطالجية المعكوسة، نرى محمد حسين هيكل يبتهل في خشوع شجي لحظة وداعه لفضائه الفردوسي الساحر: سويسرا «صورة مجد الإنسان»⁽³¹⁾: «جرت الباخرة بنا بين جبال يهز القلب سحر جمالها ويبعث إلى النفس هيفاً من الرضا عن الحياة ينسيها أن في الحياة

هماً أو شجناً. ورفعت طرقي إلى السماء شاكرًا لله أنعمه، مودعاً جنته على الأرض في تخشع واعتراف بالجميل لن أنعمه ما حييت»⁽³²⁾.

وتحت تأثير المشهد نفسه لبحيرة «لهمان» السويسرية أدرك توفيق الحكيم معنى الجنة الأخروية، وتمنى لو عجل الله له التعميم في جنته الأرضية: «رايتا نموذجاً مصغراً للجنة الموعودة... وأدركنا بالحس المادي معنى قولنا ودعائنا نحن المؤمنين هي كل ركعة: اللهم اجعل لنا قصرًا في الجنة!.. ولكنني أنا شخصياً أكتفي فقط بفيلة صغيرة من هذه الفيلات المنثورة، أو مجرد شالاه من هذه الشاليهات. وحبذا لو عجل لي الله هذا التعميم في جنة الأرض أولاً ليطمئن قلبي»⁽³³⁾.

ولئن كانت لهجة انتقاد الذات متضمنة العديد من مثل هذه النصوص المذكورة، فإنها تطفو على السطح أحياناً مثلما هو الأمر مع عبدالوهاب أبي الميoun في هذه الحركة المكوكية التي نقل عدسته بين فضائه الفردوسي: سهل لومباردي بإيطاليا، وفضائه الصحراوي القاحل: أرض الدلتا بمصر. وفيما يلي نص المفارقة: «الساائر فيه لا يرى مزارع كما يرى في بلادنا، وإنما يرى حديقة غناء هبها لا نهاية لها مشتبكة الأغصان، وحبالاً من الخضرة الجميلة النضرة ممتدة بين الأشجار لا يدرك الطرف آخرها. وهذا كله بفضل المهندسين وعناية أصحاب المزارع بها، والبحث وراء ما يمكن الانتفاع به من حقولهم ومزارعهم، مع أنك لو ضاهيت أرضهم بأرض الدلتا، لوجدت أرض الدلتا أخصب منها! ومع ذلك لا ترى فيها شيئاً يلفت نظرك، كما ترى في سهل لومباردي. لا ترى فيها ترتيباً وتنسيقاً ونظاماً واعتناء. ولو عنى بها أهلها كما عنى الإيطاليون لأصبحت جنة يانعة قطوفها دانية، وفاهت كل سهول العالم إنباتاً وإنتاجاً. ومن هذا يظهر الفرق بين الأمم المتمدينة التي تخلق من الصحراء جنة خضراء، وبين الأمم الأخرى التي تهمل الأرض الخصبة الجميلة حتى تصبح قاحلة جرداء»⁽³⁴⁾.

بلادنا: (أرض الدلتا)	بلادهم: (سهل لومباردي)
مزارع	حديقة غناء
-	حبال من الخضرة
-	ترتيب
-	تنسيق
-	نظام
-	اعتناء
صحراء	جنة يانعة
أرض قاحلة جرداء	جنة خضراء

ولعل الجدول التالي يبين بقوة فداحة المفارقة وسطوتها العنيفة:

وما يهمنا من هذه المفارقة الصارخة هو ما تفرزه من سراب يوطوي بالغ الإغراق في الوصي النقدي الذاتي، ووهم الحقيقة الفبرية النعمية.

وقد ظل الوهم اليوطوي يلبس وصي الرحالة رداً طويلاً من الزمن. فهذا الرحالة محمد رفعت يرى في باريس: «جنة الله هي أرضه التي تعيش في خير وأمر مقيم، وهي أمن وسلام دائم»⁽³⁵⁾. وسرعان ما تغدو الليالي الباريسية أشد «سحراً» من ليالي ألف ليلة وليلة: «إنك إذ تعيش في باريس، وإذ تحيا في لياليها لتتكر ما قرأته عن روعة وسحر ليالي ألف ليلة، وترى أن ليلة من ليالي باريس أشد روعة وسحراً وجمالاً»⁽³⁶⁾.

ويتجهجر الميث الشرقي إلى القرب يتم توليد الملمح اليوطوي للهنالك. الشيء الذي يستتبمه تفتيق معجم موسوم بالدهشة والفراة

والذهول، وبالتالي تفجير إحساس عارم بجلال الروعة وسحر السعادة. ويبدو أن هذه الفرحة الطفولية كانت وراء الالتذاذ الجامع بفراديس العالم الخيالي الغيري. وهذا ما يمكن تبينه من نص ليلي أبو زيد الموالي وهي تتحدث عن لندن في استيهام سراي لا يخلو من مبالغة: «كنا نصادف على مقربة من الطريق مطاعم صغيرة وطاحونات قديمة ذات مراوحة ضخمة وكأننا في عالم خيالي. وكانت تلك الريس والخضرة في كل المدى الفصح تعطينا الشعور بالانطلاق والفرحة...»

وأذكر أنني قلت لصديقتي: «كل هذا يتفق مع أوصاف الجنة». فقالت: «أعطاهم الله الجنة في عقر دارهم فلم يعد هناك مبرر لكي تستقيم أخلاقهم»⁽³⁷⁾.

خلاصة:

من خلال ما سبق نستنتج أن الوهم اليوطوبي في رحلاتنا العربية إلى الغرب:

- 1 - وعي مشدود منبهر يستبطن وعياً نقدياً ذاتياً.
- 2 - وعي بمثال خيالي تتوسم فيه السعادة والخير.
- 3 - نوستالجية معكوسة تأخذ لها وجهة الغيرية.
- 4 - حلم سراي لتحقيق المشروع التخيل للواقع المغاير في واقع الذات من أجل خلق ارتياح عاطفي وفكري، أي خلق توازن سيكو - ثقافي.
- 5 - محطة تأمل ضمنى لراهن الذات (الكائن) ومستقبلها (الممكن).
- 6 - شكل توظيف الغرائبي في هذا الإطار مطبوع للاعتراف بالمعجز الفادح عن تمثل جلال الغيرية وعظمتها. وقد تجسد هذا المعجز

في اقتناص المستمخ القرآني والحنيثي، وكذا المتح من المدونة الشعرية العربية وتهجير الميث الشرقي لألف ليلة وليلة من أجل تحصيل صورة لهذا الكمال المنفلت من جهة، وتكهيف تلك الصورة من جهة ثانية.

الهوامش

1) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 2، دار الكتاب اللبناني - مكتبة المدرسة، بيروت 1982، انظر مادة بوطويبا.

2) H. Dwsroche "Utopie", in: Encyclopaedia Universalis - France, S.A. 1980. p 557.

3) المرجع السابق، ص 558.

4) J. Gabel. "Utopie et Schizophrénie"; in: Encyclopaedia Universalis - France, S.A. 1980 p 559

5) المرجع السابق، ص 559-560.

6) نفسه، ص 560.

7) نفسه، ص 560.

8) Jean - Marc Moua: "L'Imagologie Littéraire: Essai De Mise Au Point Historique Et Critique", in: Revue de Littérature Comparée, N° 3 Juillet - Septembre 1992 p 283.

9) المرجع السابق، ص 282.

10) نفسه، ص 283.

11) محمد بهرم التونسي: صغوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار - القاهرة 1893/882، ص 66-67.

(12) محمد كرد علي: غرائب الغرب، ط 2، المطبعة الرحمانية - مصر 1923، ص 301.

(13) نفسه، ص 305.

(14) أحمد ولد فادي: الرحلة الفادية في مدح فرنسة وتبصير أهل البادية - الجزائر 1838، ص 7.

(15) المصدر السابق، ص 22-23.

(16) نفسه، ص 17.

(17) إلياس إدوار: مشاهد أوروبا وأمريكا، مطبعة المقتطف - مصر 1900، ص 349.

وقد وردت عبارة: جنات تجري من تحتها الأنهار، هي غير آية من القرآن الكريم: ﴿ومن يؤمن بالله وعمل صالحاً يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار﴾ (سورة الطلاق، الآية 65)، ﴿ويدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار﴾ (سورة النحر، الآية 66)، ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات تجري من تحتها الأنهار﴾ (سورة البورج، الآية 85)، ﴿جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار﴾ (سورة البقرة، الآية 98).

(18) المصدر السابق، ص 202.

(19) نفسه، ص 203.

(20) نفسه، ص 204.

(21) نفسه، ص 207.

(22) أحمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفاريان أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والمجم، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت 1966، ص 632.

(23) محمد كرد علي: غرائب الغرب، ط 2، المطبعة الرحمانية - مصر 1923، ص 51. هـمبارته: (ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر)، تحيلنا على حديث نبوي شريف: جاء في مسند الإمام أحمد بن حنبل: (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله عز وجل قال: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر). (المسند، ج 2، ص 313).

انظر الحديث أيضاً في صحيح البخاري: كتاب التوحيد وكتاب بدء الخلق، وكذا صحيح مسلم: الجزء الأول كتاب الإيمان، ص 176 وأيضاً ص 334. ونظير ذلك الحديث في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين﴾. (سورة السجدة، الآية 17).

- (24) محمد كرد علي، المرجع السابق، ص 51.
- (25) نفسه، ص 51-52.
- (26) نفسه، ص 251.
- (27) حسين محمد فهم: أدب الرحلات، عالم المعرفة، ج 138، يونيو 1989، ص 212.
- (28) المرجع السابق، ص 213.
- (29) زاهر بن سميد: تقزیه الأبهصار والأهكار في رحلة سلطان زنجان، ط 2، مطابع النهضة - سلطنة عمان، ص 206-207.
- (30) سليمان بن صيام: الرحلة الصيامية، مطبعة الدولة، الجزائر 1852، ص 26-27.
- (31) محمد حسين هيكل: ولدي، ط 3، مكتبة النهضة المصرية 1966، ص 110.
- (32) المصدر السابق، ص 109.
- (33) توفيق الحكيم: ثورة الشباب، الوطن العربي (د ت)، ص 163.
- (34) عبدالوهاب أبو الميّن: مشاهدات سائح في الممالك الأوروبية، المطبعة الحديثة - القاهرة (د ت)، ص 92-98.
- (35) محمد رفعت 50 يوم في باريس، مطبعة دار الكتاب العربي - القاهرة 1952، ص 5.
- (36) المصدر السابق، ص 126.
- (37) لولي أبو زيد: بضع سنبلات خضر، الدار التونسية للنشر - تونس 1978، ص 82.



الجسر البصري
ففيه البصرة وسيد
النابعين

بركات محمد مراد

«ما رأيت يقيناً لا شك فيه أشبه بشك لا يقين فيه من يقيننا بالموت وعملنا لغيره».
«لولا ثلاثة ما طأطأ ابن آدم رأسه: الموت والمرض والفقر».
«الواعظ من وعظ الناس بعمله لا بقوله».

كثيرون هم الذين عرفوا بالتقوى والورع والعلم، أيام الدولة الأموية، ولكن قل من تجد فيهم، من أحرز مكانة «الحسن البصري»، أو ترك في النفوس أثراً عميقاً، **بميد الحدود**، كالذي تركه «الحسن». وقد يكون لعلمه وزهده وقدرته البيانية، دخل كبير في ذلك؛ ولكن هذه الملكات جميعاً ليست إلا مظاهر من شخصيته المحبوبة، المحترمة، المهيبة - التي كانت تبرا في جوهرها - من النفاق في القول والعمل، وتسلم من التناقض الصريح، بين ما تريده وما تجده.

وقد كان الواقع العملي في الحياة يومئذ: يفرض على الناس - كما يفرض عليهم في كل زمان - أن يعملوا بفهم ما يقولون، وأن يخفوا غير ما يظهرون، وأن يمسكتوا حين يكون الكلام واجباً. وفي ذلك الجو الذي تمثلته تذهيبات القراء حين كانت تجرهم مغريات المال والجاه، أو تنزلهم من صوامعهم المثالية، ضروريات الحياة، وقف «الحسن» يجاهد نفسه، ويروضها على عبادة الله تعالى بإخلاص، رياضة نبي نذير، قد أصلح نفسه، وعرضها على الناس، ليثبت لهم أن بلوغ الغاية أمر غير مستحيل، والحسن البصري الملقب بسيد التابعين، جمع بين الكتاب والسنة، وأثار السلف الصالح، رضي الله عنهم، وكان صاحب خبرات طويلة بمصر، الذي عاش فيه، وكان لخطره وتفرده في مجتمعه أن

حاولت كل جماعة وفرقة أن يكون سيداً وإماماً لها. ولا نكاد نجد كتاباً أو بحثاً في الدراسات الإسلامية الأصيلة إلا وفيه جانب من علم هذا الإمام العظيم.

وهو من الشخصيات التي تنازع عليها كثير من الجماعات والفرق المختلفة، كل منها لتتصب باتجاهاتها إليه، لتجمل لمنهجها قيمة بين المذاهب المتعددة، ومن صمويات الكتابة فيه، أنه وجد في عصر لم يكن فيه التدوين قد أخذ دوره الكامل بعد، كما أنه لم يترك مؤلفات مستقلة كغيره من المتأخرين، اللهم إلا الآراء والأفكار المتناثرة في بطون الكتب والأبحاث والرسائل المختلفة في معظم العلوم والفنون المعروفة في عصره.

ميلاد الحسن ونشأته:

إن أبرز ما في ميلاد الحسن البصري، أنه لم يولد عربياً، بل ولد عام 21هـ في المدينة المنورة من أب فارسي، أسر حين استولى العرب عليها، وكان والده نصرانياً، ثم أسلم، وتسمى باسم يسار وتزوج من أمه أيضاً بالمدينة واسمها خيرة، ولما ولد لهما الحسن اعتقا. وكانت أمه معدة وقاصة وقد أثرت في حياة ابنتها أكثر تأثير، وشهد الحسن الثورة على عثمان، ثم الأحداث السياسية التي مرت بالمدينة. وقضى الحسن البصري مرحلة الطفولة والصبا في المدينة المنورة بين أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، وأخذ يتردد على المسجد النبوي، وفيه كان يرى ويسمع بعض الصحابة عليهم رضوان الله تعالى⁽¹⁾. ونتيجة لذلك، حفظ القرآن الكريم والكثير من أحاديث النبي، مع بعض أقوال الصحابة. وكان قد بلغ وهو بالمدينة الرابعة عشر من عمره، ساعده على ذلك المدة التي قضاها في وادي القرى بين العرب الخلف، كما تعلم الكتابة وضبط الحساب مما أهله بعد ذلك لأن يكون كاتباً للربيع بن زياد الحارثي والي خراسان.

ولم يقتصر تردده على بيت الله تعالى لأخذ العلوم والمعارف المختلفة عن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وهو في شبابه، بل كان يتردد أيضاً مع أمه في بيوت أزواج النبي، فكان يكتسب من هذا الفقه في الدين كالمسجد. وفي المدينة المنورة شهد الحسن البصري ما وقع فيه المسلمون من فتن مثيرة أدت إلى مفكك الدماء، وذلك يتعلل في قتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه، وقد انطبعت هذه الصورة الدامية التي شهدها الحسن لمصرع الخليفة المقتول، مما جعله ينفر دائماً من الفتن مدة حياته، يقول صاحب «المنية والأمل» وغيره «قال الحسن: كنت بالمدينة يوم قتل عثمان وكنت ابن أربع عشرة سنة، كذلك سمع دعوة أبي ذر الغفاري رضي الله عنه إلى توزيع أموال الأغنياء على الفقراء، مما كان له الأثر الكبير في تكوين شخصيته الخاصة، بمد أن انتقل من المدينة إلى البصرة»⁽²⁾.

وفي المدينة رأى الحسن وسمع الكثير من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم مثل: الخليفة عثمان بن عفان، وطلحة، وعلي بن أبي طالب، وعبدالله بن عمر، وجابر بن عبدالله، وابن عباس. وقد أثر فيه كل هؤلاء الذين أخذ عنهم علمه، ومنهم استمد فكره وزهده، وفي طريق هداهم سار الحسن، حتى لقي ربه. ومن هؤلاء الصعابة الذين شهدوا بدرأ، قال الحسن فيما رواه أبو نعيم في الحلية، والمتاوي في الكواكب الدرية: «والله لقد أدركت سبعين بدرياً أكثر لباسهم الصوف»⁽³⁾.

وقد كان أنس بن مالك من شيوخه الذين قابلهم وأخذ عنهم وأطاف من صحبتهم، ولذلك يقول أنس: «إني لأغبط أهل البصرة بهذين الشيخين: الحسن، وابن سيرين» وكان الحسن كثيراً ما يتشبه بأنس وإن كان في نفس الوقت كان يتشبه بأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم عامة ومن روايات الحسن عن أنس بن مالك فيما يرويه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قول الرسول: «الحكمة تزيد الشريف

شرفاً وترفع المملوك حتى تجلسه مجالس الملوك⁽⁴⁾. ومنها: عن الحسن بن أنس بن مالك: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن من السرف أن تأكل كل ما اشتهيت»⁽⁵⁾.

وقد أرسل الحديث عن بعض الصحابة، وسمع من بعضهم، وأثر من بينهم عبد الله بن عباس، فقد جذب ابن عباس إليه بمنهج التفسير الذي اختطه، كما استمع إلى قصصه، وهي ما يعرف بالإسرائيليات، أخبار السابقين من الأمم، ومن ثم دخلت في تراث الحسن البصري نفسه وهي كلامه. ثم تتلمذ الحسن البصري على مجموعة من عباد البصرة الكبار - بعد أن انتقل إليها مع أهله - وبخاصة عامر بن عبد قيس، وحيلة بن أشهم وصفوان بن محرز أو بمعنى آخر اندرج شيئاً فشيئاً في طائفة القراء، وأصبح بعد مضي الجيل الكبير من التابعين شيخ القراء.

القارئ الزاهد:

لقد أعد أهله من قبل وهي بيوت المدينة الهادئة ليكون قارئاً، والقراءة كانت تعني في هذا الوقت حفظ القرآن الكريم وسماع الحديث الشريف، ومعرفة الأحكام - أي الفقه - ثم العبادة والانقطاع لها. ثم حين أتى البصرة، ورأى مشيخة العبادة من حلقة القراء ينحون منحنى العبادة والتمسك، ولجّه قاصداً واجتمعت فيه كل علوم عصره واتجاهاته، وتولى القضاء لفترة. أما أنه استحدث التصوف فهذا ما لا يثبت النقد العلمي للنصوص.. وإن كل ما يمكن أن ينسب للحسن البصري في نطاق المصطلح هو أنه ذكر مصطلح الزهد، والفقيه الزاهد، فقد سئل الحسن عن شيء يقول الفقهاء فيه كذا وكذا، فقال: «وهل رأيت فقيهاً بعينك، إنه الفقيه الزاهد في الدنيا البصير بدينه، المداوم على عبادة ربه عز وجل»⁽⁶⁾.

وتكرر السراج الطوسي أيضاً أن الحسن قد سئل: أكثر الناس

تعلم الأدب، فمن نعمها عاجلاً، وأوصلها أجلاً. قال: التققه في الدين، فإنه يصرف إليه قلوب المتعلمين، والزهد في الدنيا، فإنه يقربك من رب العالمين والمعرفة بما لله عليك، يحويها كمال الدين⁽⁷⁾. ولذلك يقول الدكتور النشار⁽⁸⁾ إنه إذا صح عليك أن هذين النصين للحسن البصري، فيكون هو أول من أطلق كلمة الزهد وكلمة الزاهد بالمعنى العبادي، وإن كان في الإمكان - من ناحية نقدية داخلية - تحقيق صحة نسبة النص الأول له، فإن النص الثاني يحوي تعديداً لمراحل التصوف - الفقه - ثم الزهد - ثم المعرفة - تعديداً لم يعرفه الحسن البصري ولم يعرفه عصره.

قصارى القول في الحسن البصري أنه كان عابداً من عباد المسلمين، على درجة كبيرة من الزهد والورع الشديد، تكلم في البصرة بكلمات رهيبة عن الجنة والنار، فكان من طائفة الخائفين التي اشتهرت بها البصرة، بل كان أكبر رجل فيها. ذلك أن الآخرين من قبله أرادوا فقط تأديب نفوسهم وتأديب حلقة صغيرة معينة تلف حولهم، بينما نصيب الحسن البصري نفسه لإنقاذ المجتمع البصري، مما فيه من ضلال وبالتالي المجتمع الإسلامي كله، وحمل على عاتقه مسؤولية الناس جميعاً، فكان ذو العمامة السوداء بين أخصاص البصرة، كما كان يدعو الحجاج، سيد البصرة جميعاً، بل حاكمها الحقيقي، حتى وفاته عام 110هـ.

الحسن ومسجد البصرة:

انتقل الحسن مع أسرته إلى البصرة عام 36هـ في ولاية عثمان بن حنيف من قبل علي بن أبي طالب، لاعتبارات متعددة، كالحنين إلى الوطن، وخروج الإمام علي من المدينة والتكسب وغير ذلك، ومنطقة العراق حينذاك كانت مركزاً للجدل والمناقشات، حيث غصت بالمزدهم من الأفكار، والاضطراب الفسح من الآراء، خاصة وأنها كانت تضم

بين جنباتها النصارى والمصريان، الذين كانوا يدرسون فيها الآداب اليونانية، وكما كان في الحيرة يونان مثقفون، كان العراق مهداً للفتنة والحروب والتناحر المذهبي بين الشيعة والخوارج، وأهل السنة والمعتزلة، وكان هناك كثير من أصحاب العقائد القمءاء من المجوس والبراهمة وعبيدة النار وأصحاب الديانات الوضعية من صابئة وزرادشتيين والتي انتشرت مقالاتهم في هذه الأسقاع. كل هذه الفرق بأراها المختلفة كانت ساحة للأفكار والمذاهب والنحل والديانات، والتي خضعت جميعاً لنقده وتمحيصه، وقد اطلع عليها وسهر غورها. وفي مسجد البصرة تعرف إلى حطان الرقاشي فتعلم منه القراءات، وكان إذا غادر حلقة ذهب إلى مؤخرة المسجد حيث الأسود بن سريع التميمي يقضي للناس ويقرأ لهم الشعر في الثناء على الله تعالى، ثم يستمع إلى تفسير ابن عباس، رضي الله عنه.

ووقفت عين الحسن في المسجد وفي الحي الذي عاش فيه على الزهاد والناس يحتفون بهم ويحبركون، فانعكس ذلك كله في عقله نظرياً وعملياً، سيرة وحديثاً، الأمر الذي كون جانباً مهماً من شخصيته. وقد عاصر كلاً من «ابن سيرين» و«سميد بن المسيب»، وقد غزا مع عبدالرحمن بن سمرة (كابل، والانهرقان، والاندغان، وزابلستان) وذلك لمدة ثلاث سنين. وكان في هذه الأثناء مايفتك يستمع إلى الفقهاء والمحدثين الذين يرافقون الحملات الإسلامية.

وكان ذكياً نابهاً، وله قوة ذاكرة، ووعي فحفظ الفقه، وظهر فضله وتناقل الناس ورعه ونبله وزهده، فتقلب في الأعمال والولايات، ثم اقتعد بعلاقة في مسجد البصرة الكبير يحدث الناس ويمظهم ويفقههم أمور الدين، فاختاره الخليفة عمر بن عبدالعزیز لقضاء البصرة عام 99هـ/717م، وقال لقد وليت قضاء البصرة سيد التابمين، وكانوا إذا ذكروا البصرة قالوا شيخها الحسن استفتى عما في أيدي الناس من دنياهم، فاحتاجوا إلى ما في يده من أمر دينهم.

والذي نكتشفه من كتب المؤرخين للفرق أنه كان له مجلسان في المسجد، أحدهما عام لكل من يريد التفقه في دينه فاتحاً صدره لجميع الأسئلة التي توجه إليه. ولم يكن في مجلسه هذا مستبداً برأيه لا يدع الكلام لغيره بل على العكس كان متواضعاً في ذلك، مما جعل تلميذه وأصل بن عطاء يرد على سؤال مرتكب الكبرية الذي وجه إلى الحسن قبل أن يجيب الحسن، مما حملة أن يقول: اعتزلنا وأصل⁽⁹⁾.

وتطور مجلس الحسن هذا في المسجد، حتى صار المقياس الذي توزن به درجة الثقافة الإسلامية في هذا الوقت، وخير تعبير له، ما قاله الدكتور حمودة غرابية: بعد أن تحدث عن الطرق المختلفة التي ظهرت بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم من خوارج وشيعة على مختلف أنواعها: قنرية وجهمية، قال «فاز ذلك من حدة الجدل بين المسلمين ثم كان أن التقت هذه التيارات جميعاً عند رجل له مكانة في تاريخ الإسلام العقلي وهو الحسن البصري»⁽¹⁰⁾.

يقول أبو حيان التوحيدي في وصفه لدرس الحسن البصري نقلاً عن «قرة الحرائي»: «ويجمع مجلسه ضرورياً من الناس، وأصناف اللباس، لما يوسعه من بيان، ويفيض عليهم من أفتانه: هذا يأخذ عنه الحديث، وهذا يلتقن منه التأويل، وهذا يسمع منه الحلال والحرام، وهذا يتبعه في كلامه، وهذا يجرد له المقالة، وهذا يحكي له الفتا، وهذا يتعلم الحكم والقضاء، وهذا يسمع الموعدة، وهو في جميع هذا: كالبحر المجاج تدفقاً... يجلس تحت كرسيه «قنادة» صاحب التفسير و«عمرو» و«واصل» صاحب الكلام، و«ابن أبي إسحق» صاحب النحو، و«هرود المنجي» صاحب الرقائق، وأشياء هؤلاء ونظرائهم»⁽¹¹⁾.

وثاني المجلسين في بيته مع بعض أصفياه من أهل الزهد والورع، وكان يعنى بهم عناية خاصة حتى أن أهله كانوا يعملون منهم لطول ما يجلسون معه، ولكن سرعان ما يبين لأهله أهميتهم وحبهم لهم فيصرفون النظر عنهم. هذا المجلس - كما يقول ابن سعد⁽¹²⁾ - كان

جل الحديث فيه عن الرهائلق⁽¹³⁾. وفي مسجد البصرة التقى الحسن بالكثير من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كأنس بن مالك، خادم النبي عليه السلام، ومعل بن يسار المزني، وعياض بن حماد التميمي، وأبي عثمان النهري وغيرهم. كذلك من التابعين أخذ عن الكثير كصلة بن أشيم، وعامر بن عبد القيس التميمي، وصفوان بن محرز وغير هؤلاء من الأئمة الأعلام⁽¹⁴⁾.

ومن دلائل زهده واستغنائه عن الناس أنه عندما حمل إليه رجل من خراسان كهنأ بعد انصرافه من مجلسه فيه خمسة آلاف درهم وعشرة أثواب من رقيق القز، وقال له: يا أبا سعيد هذه نفقة وهذه كسوة، فقال له الحسن: عافاك الله تعالى: ضم إليك نفقتك وكسوتك، فلا حاجة لنا بذلك، إنه من جلس مثل مجلسي هذا وقهل من الناس مثل هذا لقي الله تعالى يوم القيامة ولا خلاق له. وفي بيته المتواضع والمسجد الجامع قضى الحسن أكثر عمره، ولما كان يخرج إلى البصرة أو يرتاد السوق، وكان من عافته أن يخرج لاستقبال الحجاج بعد عودتهم وربما زار بعض جهرائه وأصحابه أو حضر عند الوالي في أمر من الأمور أو كلفه أحدهم بحاجة فخرج لقضائها.

موقفه من الحجاج بن يوسف الثقفي:

على الرغم من شدة الحجاج بن يوسف الثقفي واشتهاره بالقسوة، وقد تولى ولاية العراق ما بين عامي 75-95هـ من قبل الخليفة عبد الملك بن مروان، وأخذ الناس بالقسوة، حتى قال المسعودي: «إن أعظم لذاته سفك الدماء، وارتكاب أمور لا يقدم عليها غيره، ولا سبق إليها سواه»⁽¹⁵⁾، إلا أن موقف الحسن منه كان موقف الناصح الأمين، الذي لا يبخل بالنصيحة مهما كانت الظروف والأحوال، ولكن بالحكمة والموعظة الحسنة، علماً بأن الحسن لو أراد الفتوى صراحة ضد الحجاج لانتشرت ثورة عارمة في البصرة لا يعلم مصيرها إلا الله

تعالى، خاصة وأن الحسن صار إماماً لأهل السنة والجماعة في عصره.

ولكن الحسن كثيراً ما كان ينصح الحجاج تارة عن طريق التصريح وأخرى عن طريق التلميح كما كان يعرض بالحجاج في خطبه منكرأ عليه نفاقه ومخالفة قوله عمله فيقول: «ما زال النفاق مقموعاً حتى عم هذا عمامة وقد سيفاً»، ويقول أيضاً: «اتقوا الله فإن هناك حجاجين كثيراً»^(١٦). وعندما جاءه بعض الناس في المسجد يستفتونه في قتال هذا الطاغية، ويقصصون الحجاج فائلين له يا أبا سعيد: ما تقول في قتال هذا الطاغية، فقال الحسن: أرى ألا تقاتلوه فإنها إما أن تكون عقوبة من الله فما أنتم برادي عقوبته، ثم قال كلمته المشهورة: يا أيها الناس والله ما ملط الله عليكم الحجاج إلا عقوبة، فلا تمارضوا عقوبة الله بالسيف، ولكن **عليكم بالسكينة والتضرع**^(١٧).

حياته وزهده ومميزاته الشخصية:

كان الحسن عالماً جامعاً فقيهاً ثقة مأموناً فصيحاً وسيماً، وإياه عنى الحريري بقوله في مقاماته البصرية: «وزاهدكم أروع الخليفة وأحسنهم طريقة على الحقيقة». قدم مكة فأجلس على سريره واجتمع إليه الناس فحدثهم، فقال بعضهم لم نر مثلاً هذا قط. وقد حج مرتين الأولى في أول عمره والثانية هي آخره. وحكي أن رجلاً قال للحسن: فلان اغتابلك، فبحث الحسن إلى تلك الرجل طبعاً من الحلوى، وقال بلغني أنك نقلت حسناتك إلى ديواني، فكافأته بهذا. جاء في كتاب «آثار البلاد وأخبار العباد» أن الحجاج سأله ما تقول في عثمان وعلي؟ فقال: «ما قال من هو خير مني، عند من هو شر منك»، فقال الحجاج: ومن هو؟ قال الحسن: «موسى عليه السلام حين سأله فرعون» «فما بال القرون الأولى. قال علمها عند ربي في كتاب

لا يضل ربي ولا ينسى» ... علم عثمان وعلي عند الله». فقال الحجاج: أنت سيد العلماء يا أبا سعيد.

كان الحسن البصري طويل القامة عريض العظام، عن السلمي عن أبيه قال: «ما رأيت أعرض زندياً من الحسن، كان عرضه شبراً»⁽¹⁸⁾ وكان مع طول قامته جميل الصورة وسيماً متناسباً التقاطيع، مما أدى بامرأة تقول فيه بعد أن نظرت إليه وهو يتردد على أحد أساتذته لتلقي العلم «كان الحسن يجيء إلى حطان الرقاشي، فما رأيت شاباً قط أحسن وجهاً منه»⁽¹⁹⁾، وكان الحسن يلبس العمامة الحرقانية السوداء المخراطة من ورائه، فكان يسميه الحجاج ذا العمامة السوداء. أما لباسه الذي يكون على جسده، فكان لا يتقيد بلباس واحد فهو يلبس الطهلمساتات والجباب والخمائنص الكثيرة. وكان يرده من الأبراد السمنية نسبة إلى سعد بن أبي وقاص الذي كساه الرسول صلى الله وسلم جبة. وكان الحسن يفضل اللون الأسود فيما يشتري من ثياب. كما كان لا يطيل ثيابه، لأن الإطالة لم تكن سنة الزهاد⁽²⁰⁾.

وكان - رحمه الله - يحمل العصا لأنه كما قال: فيها ست خصال: سنة الأنبياء وزينة الصالحين وسلاح على الأعداء وعون الضعفاء، وغم المنافقين، وزيادة في الطاعات. من هذه الصفات الظاهرية وغيرها للحسن البصري يتبين لنا أنه كان متناسقاً في مظهره كما كان مخلصاً في مخبره. والداعية إلى الإصلاح بهذه الصورة الطيبة يكون سبباً في إقبال الناس عليه والأخذ بيدهم دائماً إلى ما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة، ولذلك يقول الشيخ أبو زهرة: «وليس من شك في أن للشكل الجسماني دخلاً في الاحترام إذا أضيف إليه الخلق وقوة الروح، وقد كان الحسن مما أتاه الله بسطة في العلم والجسم وقد قالوا: إنه كان من أجمل أهل البصرة»⁽²¹⁾.

قرأ الحسن البصري بإمعان ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية وكلام السلف الصالح عن الدنيا وزينتها، وخداعها لعباد الله

تعالى. فصادف ذلك هوى في نفسه، فأعرض عن الدنيا وزخارفها، وكان في مكنثه أن يثري ثراء فاحشاً، ويصل إلى أعلى المستويات في نظر الكثير من عباد المال والجاه والسلطان، ولكنه أعرض واشتد في ذلك حتى غلب عليه الخوف على الرجاء والعقاب على الثواب. هذا الموقف من الحسن للدنيا وزينتها، جعل المتصوفة من بعده ينظرون إليه بعين الإجلال والاحترام، كما جعلهم أيضاً ينسجون حوله من الأخبار - الصحيحة أو غير الصحيحة - التي بواته مكانة عظيمة فأصبح المؤسس - في نظرهم - لهذا التراث الصوفي الكبير الذي تركوه إلى يومنا هذا. وهذا يعود في الحقيقة إلى موافقة عمله لقوله، فالحسن - رحمه الله - لم ينكر قولاً إلا وتجد مترجماً عملياً في شخصه، يتضح هذا من أقواله في الزهد والتي طبقها عملياً على نفسه في حياته.

من هذه الأقوال: «يا ابن آدم **عملك** عملك فإنما هو لحملك ودمك، فانظر على أي تلقى عملك، إن لأهل التقوى علامات يعرفون بها، صدق الحديث والوفاء بالمهد، ورحمة الضمفاء، وقلة الفخر والخيلاء، وبذل المعروف، وقلة المباهاة للناس، وحسن الخلق، وسعة الخلق مما يقرب إلى الله عز وجل. يا ابن آدم إنك ناظر إلى عملك، يوزن خيره وشره، فلا تحقرن من الخير شيئاً وإن هو صغر فإنك إذا رأيته سرك مكانه، ولا تحقرن من الشر شيئاً فإنك إذا رأيته يسامك مكانه، فرحم الله رجلاً كسب طيباً وانفق قصداً... إلى أن قال: لو أن بالقلوب حياة، لو أن بالقلوب صلاحاً ليكنتم من ليلة صبيحتها يوم القيامة. إن ليلة تمض عن صبيحة يوم القيامة، ما سمع الخلائق بيوم قتل فيه عورة بادية، ولا عين باكية، أكثر من يوم القيامة»⁽²²⁾.

وكان - رحمه الله - من شدة زهده تراء دائماً حزيناً، إذا أقبل فكاننا أقبل من دفن حميمه وإذا جلس فكانته أسير قد أمر بضرب عنقه، وكان إذا ذكرت عنده النار فكاننا لم تخلق إلا له. ويقول الحسن «طول الحزن في الدنيا تلقح العمل الصالح» ثم يعال هذا الحزن بأن

المؤمن لا يسمعه غير ذلك لأنه بين مخالفتين: بين ذنب قد مضى لا يدري ما الله يصنع فيه وبين أجل قد بقي لا يدري ما يصيب فيه من المهالك، وأنه لا يؤمن عيب بهذا القرآن، إلا حزن وذبل وإلا نصب وإلا ذاب وإلا تعب⁽²³⁾.

ومن مظاهر زهده يقول عبدالله بن شوذب عن مطر قال: «دخلنا على الحسن نموده فما كان في البهت حشي، ولا فراش ولا بساط ولا حصير إلا سرير مرموك هو عليه»⁽²⁴⁾. وكان مع تدبئه وتمسكه بتدبئه متسامحاً فاتحاً صدره لكل شخص يريد أن يصل إلى الحقيقة مهما كانت نعلته أو كان منهبه، وكان دائماً يستوحي من الإسلام الدعوة إلى السلام والمحبة والأمن والأخوة، ولذلك كان يحضر حلقاته النصاري وغيرهم لما يجدونه عنده من القبول وانفساح الصدر لكل ما يقولون.

وروي أن نصرانياً كان يمسح مع زميل له بجوار مجلسه فقال لزميله: مل بنا إلى هذا الذي سمعته سمعت المسيح عليه السلام. وبلغ من تسامحه أنه - كما روى الخرائطي - كان إذا اشترى شيئاً وكان ثمنه كسر جبره لصاحبه، وهكذا نجد تسامح الحسن البصري المستمد من قول الرسول صلى الله عليه وسلم «رحم الله رجلاً سمعاً إذا باع سمعاً إذا قضى سمعاً إذا اقتضى»⁽²⁵⁾.

أما علمه - رحمه الله - فقد كان رحب الجوانب، فإذا أردنا بالعلم الفقه وجدناه فقيهاً، وإذا أردنا الحديث ألقيناه محدثاً، وإذا أردنا الدعوة إلى الله شاهدين أنموذجاً للداعية الموفق. ويكفي هنا شهادة أحد الصابئين كما رواها ياقوت قال: «حدثنا أبو سعيد الميراهي - وهمك من رجل، ونأهيك من عالم، وشرعك من صدوق (وكلمها بمعنى حسبك) - قال حدثنا جماعة من الصابئين الكتاب: إن ثابت بن قرة قال: ما أحسد هذه الأمة العربية إلا على ثلاثة أنفس.. فقيل: أحصر لنا هؤلاء الثلاثة. فقال: أولهم عمر بن الخطاب في

سبأسته. والثاني: الحسن بن أبي الحسن البصري، فلقد كان من دراري النجوم علماً وتقوى وزهداً وفصاحة. مواعظه تصل إلى القلوب، وألفاظه تلتبس بالمشول، وما أعرف له ثانياً، لا قريباً ولا مدانياً، كان منظره وفق مخبره، وعلايته وزن سريره، يجمع مجلسه ضروب الناس وأصناف اللباس لما يوسعهم من بيانه. هذا يأخذ عنه الحديث. وهذا يلقي منه التأويل، وهذا يسمع الحلال والحرام، وهذا يتبع في كلامه العربية، وهذا يجرد له المقالة، وهذا يحكي الفتيا، وهذا يتعلم الحكم والقضاء، وهذا يسمع الموعظة، وهو في جميع هذا كالبحر العجاج تدفقاً وكالسراج الوهاج تالقاً. يجلس تحت كرسيه فتادة صاحب التفسير، وعمرو وواصل صاحبها الكلام، وابن أبي إسحق صاحب النحو، وفرقد السبغي صاحب الرقائق وأشباه هؤلاء ونظراؤهم فمن ذا مثله ومن يجري مجراه؟ والثالث: أبو عثمان الجاحظ خطيب المسلمين⁽²⁶⁾.

وقد كان الحسن البصري شجاعاً قوي الإرادة لا يخشى في الحق لومة لائم، ويكتفي موقفه من الحجاج بن يوسف الثقفي في دولة بني أمية، الذي كان دائم النصيح له، وكان في مجلسه حر التفكير والقول لا يقصد بقوله إلا إحقاق الحق، كما كان حاد الذكاء قوي الإدراك، عميق التفكير ولا يكتفي بالنظرة الأولى كمادة بعض العلماء، بل كان رحمه الله يكرر النظر ويراجع الفكر حتى يتكون لديه الرأي الذي يعتد به، حينئذ نجد في رأيه صلباً لا يتزعزع ولا يلين، والدليل على ذلك أن أنس بن مالك خادم النبي صلى الله عليه وسلم مثل عن مسألة فقال سلوا مولانا الحسن، فقيل له أتقول ذلك؟ فقال: سلوا الحسن، فإنه سمع وسمعنا وحفظنا ونسينا. كما أن مناقشته للحجاج التي عرّفناها تدل على بديهية حاضرة وذهن متقد ونفس قوية، خاصة لما قال له الحجاج مرة: «ما تقول في علي وعثمان؟ قال: أقول قول من هو خير مني عند من هو شر منك، قال فرعون لموسى: ﴿فما بال

القرون الأولى، قال: علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى» (27).

ومما يدل على بديهته وقوة ذكائه حينما مات أخوه سعيد بن أبي الحسن حزن عليه حزناً شديداً ووجد عليه كذلك. فكلم في ذلك فقال: ما رأيت الله جعل الحزن علراً على يعقوب (28). أما فصاحته، نتجعة تلقي اللغة المربية بوادي القرى، فقد كان فصيحاً، رائع البيان، قوي المعاني، بليغ القول، ينطق بالحكمة، والأدلة على ذلك كثيرة منها: قال فيه الأعمش: مازال الحسن يمتي بالحكمة حتى نطق بها. وحينما سئل الحجاج بن يوسف الثقفي: من أخطب الناس؟ قال: صاحب العمامة السوداء بين أخصاص البصرة - يعني الحسن. وقال عمرو بن الملاء: ما رأيت أفصح من الحسن البصري، ومن الحجاج الثقفي فقيل له: فأيهما أفصح؟ قال: الحسن (29).

ومن أمثلة فصاحته وملافته قوله: «أين آدم إنما أنت أيام كلما ذهب يوم ذهب بمضلك» وقال: «فضح الموت الدنيا فلم يترك فيها لذي لب فرحاً» (30). وقال: «ما رأيت يقيناً لا شك فيه أشبه بشك لا يقين من الموت». وقال فيه الشافعي: «لو أشاء أن أقول: إن القرآن نزل بلغة الحسن لقلت لفصاحته». وكان لشدة فصاحته، نال إعجاب اللغويين في عصره لأنه كثيراً ما كان يملأ عباراته بالفاظ فصيحة مما لم يكن مألوفاً في الحديث العادي.

مدرسته وتلاميذه:

وقد كوّن الحسن البصري مدرسة نسبت إليه في مختلف العلوم والآداب الإسلامية، هذه المدرسة لم تختص بفن معين، بل شتمت فنونها وتعددت مناهجها، وكلها تدور حول القرآن الكريم، وسنة النبي صلى الله عليه وسلم، فعلم القراءات - مثلاً - له مكان في هذه

المدرسة، وتفسير القرآن الكريم، والمعتقد الإسلامية، والآراء الفقهية والرفائق القلبية.. إلى غير ذلك من العلوم والفنون والآداب له مكان في هذه المدرسة البصرية.

وقد كان واصل بن عطاء الذي أصبح شيخاً من شيوخ المعتزلة تلميذاً من تلاميذه، لم ينقطع عن درسه إلا عندما خرج على أستاذه بمسألة الحكم في «مرتكب الكبيرة» والتي ضمها إلى أصول أخرى شكلت الأصول الخمسة عند المعتزلة. كما كان «عمرو بن عبيد» من تلاميذه والذي وصفه أستاذه الحسن للسائل فقال: «لقد سألتني عن رجل كان الملائكة أدبته، وكان الأنبياء ريته، إن قام بأمر فقد به، وإن فقد بأمر قام به، وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له، ما رأيت ظاهراً أشبه بباطن منه ولا باطناً أشبه بظاهر منه»⁽³¹⁾. وقد أصبح «عمرو بن عبيد» أيضاً شيخاً من شيوخ الاعتزال في عصره. وكذلك كان من تلاميذه «قتادة السدوسي» الذي اشتهر بتفسير القرآن الكريم، وأبو عمرو بن العلاء أحد القراء السبعة المتميزين في علم القراءات واللفظ العربية. وكذلك من تلاميذه «عيسى الثقفي» النحوي البصري صاحب كتابي «الجامع» و«الكامل» في النحو. و«هرقد السبخي» من كبار زهاد المسلمين في عهد الحسن المشتهرين بالعبادة والنسك والزهادة. و«حبيب المعجمي» و«مالك بن دينار» اللذين اشتهرا بالزهد والتمسك وكثرة العبادة، فضلاً عن كثير من التلاميذ الذين يضيق عنهم المقام، والذين أصبح كل منهم شيخاً لمدرسة فقهية أو كلامية أو أصولية تشعبت عنها آراء واعتقادات ومذاهب.

من آراء الحسن البصري وأفكاره الدينية:

أراد الحسن أن يتلمس «المثل الأعلى» ورأى أن هذا المثل في الماضي: في عصر الأمجاد، عصر الصحابة، هؤلاء الذين كانت الدنيا أهون على أحدهم من تراب قدميه هؤلاء «الذين يؤثرون على أنفسهم

ولو كان بهم خصاصة»، يقول: «وقد رأيت أقواماً يسمي أحدهم وما يجد عنده إلا قوته، فيقول لا أجمل هذا كله في بطني، لأجعلن بمضه لله عز وجل، فيتصدق ببعضه، وإن كان أحوج مما يتصدق به عليه»⁽³²⁾.

بل لعل أبلغ وصف لهؤلاء الصالحين من الصحابة أنهم «الزموا الكد والعبر، والطفوا التفكير، وصبروا على مدة الأجل القصير، عن متاع الغرور الذي إلى الغناء يصير، ونظروا إلى عاقبة مرارتها، ولم ينظروا إلى عاجلة حلوتها». ثم يقرر أن هؤلاء الصحابة الزموا أنفسهم الصبر، أنزلوها من أنفسهم بمنزلة الميتة التي لا يحل الشيع منها إلا في حال الضرورة إليها، فأكلوا منها بقدر ما يرد النفس وبقي الروح، ونظر إلى نفسه وقارن بينه وبين هؤلاء فصاح: لقد أدركت أقواماً ما أنا عندهم إلا لصي⁽³³⁾. وأخذ يقارن بين هذا المثل الأعلى الإنساني وبين قومه فيكي أسفاً على الناس وعلى نفسه «فساد الحزن حياته وكونه»، «ما يسمع المؤمن في دينه إلا الحزن» وأكثر البكاء كسابقيه من العباد، وجعله منة للناس جميعاً.

ولم يبق من تكريات العصر الأول إلا القرآن، والقرآن مفتاح الحزن المقهم، «والله لا يؤمن عبد بهذا القرآن إلا حزن وذبل، وإلا نصب وإلا ذاب». ويكرر هذا المعنى كثيراً «والله يا ابن آدم، لئن قرأت القرآن، ثم أمنت به، ليطولن في الدنيا حزنك وليشتد في الدنيا خوفك، وليكثرن في الدنيا بكائك». ولذلك قال البصريون: «ما كنا نراه إلا أنه حديث عهد بمصيبة»، ولذلك حرّم على نفسه الضحك. وقد فعل الزهاد هذا من قبله، ولكنه ذهب هو بالتحريم إلى أقصى مداه، نضحك! ولا ندري لعل الله قد أطلع على بعض أعمالنا، فقال: لا أقبل منكم شيئاً، ويحك يا ابن آدم هل لك بمحاربة الله طاقة؟».

ولقد أراد للمجتمع الإسلامي أن يؤمن بالقرآن، والإيمان بالقرآن، ونفاذ صوته إلى القلوب إنما معناه الحزن والبكاء، أن ينتقل

الإنسان بين ثقافة الحياة وضآلتها وبين مشاهد القيامة الخالدة. لقد أعلن القرآن «موت الحياة» و«خلود القيامة» ولا بد لضمان هذا الخلود من إقامة الحداد على الحياة عاجلاً، إن الحياة ماتم يتكرر كل يوم» (34).

وقد تساءل الباحثون عن علة الخوف هي آراء الحسن البصري وكتابات وكلماته. ونرى أن علة الخوف الشديد عنده هي الحزن - الحزن على قصر الحياة، وقد دفعه هذا إلى الخوف من الموت فكان يجزع عند رؤيته، ولم يكن يلقي بهدوء وثبات، بل يراه مخيفاً قاسياً، وأداء هذا الخوف إلى التشوف إلى الحياة الآخرة، إلى الخلود السرمدي في حضرة الله وهي جناته ونعيمه.

كما نستشف من شدة هذا الخوف، مدى شفافية روح الحسن البصري، وقوة إيمانه العميق، التي تستحضر حقائق الآخرة، وحقائق العالم العلوي، والتي نرى أنها قد أصبحت بالنسبة له كأنها حقائق واقعة ينظر إليها بعينه، ويطلأها ببصيرته، وهذا لا يكون إلا لأصحاب النفوس القوية والأرواح الطاهرة النقية، فهو قد جاوز ما سماه الصوفية «علم اليقين»، وهذا تحقق بمراتب للإيمان عالية، وتشوف إلى مستويات من الكمال رفيع، وهذه النفوس القوية الإيمان، لم يبق لها إلا أن تطالع «حق اليقين» الذي لا يكون إلا في الآخرة، لأصحاب الهمم السامية والمراتب العالية، كما سيحدثنا عنهم أبو حامد الغزالي في كتبه الصوفية والتي سماها بالمضنون به على غير أهله.

رأي الحسن البصري في الإيمان:

كان رأي الفرق الإسلامية في زمن الحسن البصري في الإيمان مختلف فيما بينها أشد الاختلاف، فقد زهبت «الكرامية» وبعض «المرجئة» إلى أن الإيمان قول فقط، أعم من مواهقة العقيدة أولاً، وهو

رأي فاسد حيث يدخل المناطق. وكان مذهب «المرجئة» أن الإيمان قول واعتقاد. ولا دخل للعمل في مفهوم الإيمان، وهو مردود بقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (35). أما قول «الخوارج» الإيمان: قول باللسان، واعتقاد بالجنان؛ وعمل بالأركان. ومن ترك العمل كمن ترك العقيدة كلاهما كافر مخلد في النار. وهذا أيضاً باطل لتصادمه بأحاديث الشفاعة، التي تفيد إخراج المؤمن العاصي من النار، ويأن الله تعالى فرق بين الكفر وما دونه فقال سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (36).

أما قول المعتزلة والذي تبناه واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصري فهو قريب من قول الخوارج، وهو القول السابق، لكنهم لا يسمون العاصي مؤمناً ولا كافراً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، ويرد على هذا كسابقيه (37).

أما موقف الحسن من الإيمان فهو موقف إمام من أئمة السنة والجماعة، وهو أن الإيمان قول واعتقاد وعمل. وعلى هذا القول، الإيمان يزيد وينقص في ضوء هذه المعاني، يرى الحسن أن الإيمان الجدير باسم الإيمان هو ما يدفع إلى العمل به، فالإيمان في نظره يستلزم العمل. وعلى هذا فمن لم يؤد الصلاة فهو غير مؤمن بوجوبها. وليس معنى هذا أنه كافر بها، لأن الكافر بالصلاة يكون مؤمناً بعدم وجوبها. وليس تارك الصلاة كذلك، بل هو لم يبلغ بعد درجة الإيمان بها، كما لم ينزل أيضاً إلى درجة الإيمان بعدم وجوبها. يقول الحسن البصري: «كان الرجل إذا طلب العلم لم يلبث أن يرى ذلك في تخشعه ويصره ولسانه ويده وصلاته وزهده، وإن كان الرجل ليصيب الباب من أبواب العلم فيعمل به فيكون خيراً له من الدنيا وما فيها لو كانت له فجعلها في الآخرة».

كما يقول: «ابن آدم إنك لن تجمع إيماناً وخيانة، كيف تكون

مؤمناً ولا يأمرك جارك أو تكون مسلماً ولا يسلم الناس منك؟ ليس قد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم «لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له»⁽³⁸⁾. ومما يدل على صحة رأي الحسن البصري قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»⁽³⁹⁾ أي أن الإنسان وقت ارتكابه خلاف ما يقتضيه إيمانه لا يكون مؤمناً والا ما شمل خلاف ما يوجبه هذا الإيمان، فإتيان خلاف ما يوجبه إيمانه دليل على عدم إيمانه⁽⁴⁰⁾.

أما رأي الحسن البصري في مرتكب الكبيرة فهو مبني على رايه هي الإيمان، فهو يرى أن مرتكب الكبيرة منافق، لأنه لو كان مؤمناً ما ارتكبها، وما علمته من الإيمان لم يتصل صميم القلب، فهو إذاً ليس مؤمناً خالصاً، ولا كافراً خالصاً، لأنه لو كان كذلك لأظهر أعماله التي تتفق مع الكفر وجاهر بها. والدليل على رايه هذا من كلامه: «الناس ثلاثة، مؤمن، وكافر، ومنافق. فالمؤمن من قد أجمه الخوف، وقومه ذكر العرض، وأما الكافر فقد قمعه السيف وشرده الخوف، فأذعن بالجزية وسمح بالضرية، وأما المنافق ففي الحجرات والطرقات يسرون غير ما يعلنون، ويضمرون غير ما يظهرون»⁽⁴¹⁾.

موقف الحسن من الجبر والاختيار:

والروايات عن الحسن في مسألة «الجبر والاختيار» متضاربة، وقد حاول أصحاب كل رأي جره إلى رأيهم فابن المرتضي مثلاً في كتابه «المنية والأمل» يعد الحسن البصري من «المعتزلة» في الطبقة الثالثة، ويروي له رسالة بعث بها إلى «الحجاج» تثبت أنه يقول «بالاختيار»، بينما يرى «الشهرستاني» أن هذه الرسالة ليمت للحسن، ولعلها كانت لـ «واصل بن عطاء» فما كان الحسن مما يخالف السلف، في أن القدر خيره وشره من الله تعالى، وأن هذه الكلمة كالمجمع عليها عندهم.

وقد كان الحسن البصري يثور في وجه من يتعللون، لإثباتهم المعاصي، بالقول «بالقضاء والقدر» وكان الحسن يثور أيضاً، حينما يرى المخالاة في إثبات مشيئة إنسانه حرة مطلقة الحرية، بجوار مشيئة الله، فقد كانت عظمة الله تسيطر على نفسه، سيطرة لا حد لها. ومن هنا اختلف النقل عنه، وأرادت كل فرقة أن تشرف بالانتساب إليه، وتقوى برأيه⁽⁴²⁾.

الحسن البصري:

لقد كان الحسن البصري أستاذاً من أساتذة أهل السنة والجماعة وإماماً من أئمتهم، ونظراً لمثاليته الشديدة التي كان يتلمسها في السلف الصالح، فقد ولج باباً من أبواب مجاهدة النفس وتربيتها بتعاليم الإسلام الحنيف، وأخذها بالشدة من أجل تركيتها وتصفيتها لتصير طائفة لصاحبها في سيره إلى الله تعالى. كان الحسن يرى أن أهم خطوة في تصفية النفس هي إحياء القلب وصلاحه، والقلب هو المسيطر على الجوارح، وهو الذي يسبب الدمة الفاسدة للخطايا.

يذكر ابن الجوزي أنه بينما كان الحسن في المسجد، إذ أخذ يتنفس نفماً شديداً، ويكى حتى أرعدت منكبيه. ثم قال: «لو أن بالقلوب حياة، لو أن بالقلوب صلاحاً، لأبكتكم من ليلة صبيحتها يوم القيامة، إن ليلة تمخض عن صبيحة يوم القيامة ما سمع الخلائق بهوم قط أكثر من عورة باذية ولا عين باكية من يوم القيامة»⁽⁴³⁾. فكان الحسن يطلب من مرديه أن يخاطبوا القلوب، وأن يراقبوا الأنفس وحادثوا هذه القلوب، فإنها سريعة الدور، واقعدوا هذه الأنفس فإنها طلعة، وإنها تنزع إلى شر غاية، وإتكم إن لم تراقبوها، فإنها لن تبقى من أعمالكم شيئاً، فتصبروا وتشهدوا فإنما هي ليال تعد، وإنما أنت ركب وقوف، يوشك أن يدعى أحداكم هيجيب، ولا يلتفت فانقلبوا بصالح ما حضرتكم».

وكان يعرف أن «هذا الحق» هو وحده الذي يجهد الناس، ويحول بينهم وبين شهواتهم، ولا بد من الصبر حتى تتخلص من الشهوات، ولا تصح العبادة، حتى تتخلص من الخطايا، وقد قال له شاب، أعياني قيام الليل، فأجاب الحسن - قهتلك خطاياك⁽⁴⁴⁾.

ولم يرد الحسن من تلاميذه مناجاة القلوب، وقدر النفوس وزجرها فحسب، بل أراد أن يخلق فيهم الإرادة القوية والعزم الشديد، كان يراهم ييكون، إذا استمعوا إليه فكان يصيح فيهم في لباقة نادرة: «عجيج كعجيج النساء ولا عزم، وخدعة كخدعة إخوة يوسف إذ جاؤا أباهم عشاء ييكون»⁽⁴⁵⁾. ولكي يتكون العزم ولكي تقوى الإرادة، ينبغي على الإنسان أن يصيب حقيقة الإيمان، والطريق إليه هو مراقبة عيوب النفس، والتجاوز عن عيوب نفوس الآخرين أو لا تعيبهم بعيب هو فيك، حتى تبدأ بصلاح ذلك الميب من نفسك، فتصلحه، فإذا فعلت ذلك لم تصلح عيباً إلا وجدت عيباً آخر لم تصلحه، فإذا فعلت ذلك، كان شغلك في خاصة نفسك، وأحب العباد إلى الله تعالى، من كان كذلك.

وبهذا كان «الحسن البصري» يرمي إلى صلاح الفرد عن طريق مراقبة النفس، ويأس من صلاح الجماعة قبل صلاح الفرد. فإذا تم إصلاح النفس، فقد بدأ المرید في اجتياز الطريق، وهو أمر عسير، إنها رياضة متجددة تولد العزم، أي الإرادة الحقيقية المسيطرة. ولذلك نادى بمحاسبة النفس، ورأى أن المؤمن الكامل في أحاديث النفس بين الاشتهاء والحرمان، بين مطالبها وزجرها، ويصبح الحسن إن المؤمن في وثاق القرآن، يحول بينه وبين التهلكة، المؤمن أسير في الدنيا، يسعى في فكاك رهيقه⁽⁴⁶⁾.

ولذلك يرى الدكتور «علي سامي النشار»⁽⁴⁷⁾ أن تأثير الحسن البصري في الحارث بن أسد المحاسبي، كان تأثيراً بليغاً، خاصاً في أحاديثه عن القلب وعن المحاسبة، فقد طور الحارث المحاسبي هذه

الأحاديث إلى مذهب متكامل في علم إرادة النفس، وانتقل هذا الأثر فيما بعد إلى أبي حامد الغزالي، وبهذا القدر من أحاديث النفس ومحاسبتها، والفصوص في أعماقها، كان الحسن البصري - معلم البصرة وكبير عبادها - مريباً صوفياً، بل شيخاً له قدمه الثابتة في التصوف.

وكذلك يرى الدكتور «قاسم غني» ينبغي أن نعد الحسن البصري واضربه أمثلة لمتعهدي العهد الأموي المندودين وزهاده، من رواد وعرفاء القرن التالي له، ويظهر من تحقيق أحوالهم أنهم كانوا من المسلمين المتعبدين المؤمنين بالشرعية في ذلك العهد⁽⁴⁸⁾.

كما يشرح المستشرق «نيكلسون» بقوله: «إن الحسن البصري، وهو أشهر ممثلي حركة الزهد بعد في نظر الصوفية، واحداً منهم، والصحيح أنه كان ينزع إلى حياة روحية خالصة في عبادته. ويروي القشيري عنه أنه قال: «مثقال ذرة من الورع السالم خير من ألف مثقال من الصوم والصلاة»⁽⁴⁹⁾.

من أساليبه في الدعوة إلى الله:

يقول الحسن البصري: «لا يزال الرجل كريماً على الناس حتى يطمع في دنياههم، فإذا فعل استخفوا به وكرهوا حديثه وأبغضوه». وقال أعرابي لأهل البصرة: من سيدكم؟ قالوا الحسن. قال: بم سادكم؟ قالوا احتاج الناس إلى علمه واستغنى عن دينارهم. فقال: ما أحسن هذا. ولقد اتصف الحسن البصري بالشجاعة، كما اتصف بقدرته على تغيير أسلوبيه في دعوته إلى الله عز وجل باختلاف هؤلاء الذين يدعوهم إلى الله تعالى. فإن كانوا حكاماً أو أمراء يدعوهم بالقول اللين الذي لا خشونة فيه، قال تعالى لموسى وهارون: ﴿انذبا إلى فرعون إنه طغى فقولا له قولاً لئلا نلعله يذكر أو يغشى﴾⁽⁵⁰⁾.

ومن هنا نجد موعظة الحسن البصري للنضر بن عمرو - وكان والياً على البصرة - قوله «فلتق الله يا أيها الرجل في نفسك، وأيم الله لقد رايت أقواماً كانوا قبلك في مكانك يعملون المناجر، وتهتز لهم المراكب، ويجرون الذبول بطراً ورثاء الناس. يباون المدر ويؤثرون الأثر، ويتنافسون في الثياب، أخرجوا من سلطانهم، وسلبوا ما جمعوا من دنياههم. وقدموا على ربهم ونزلوا على أعمالهم، فالويل لهم يوم التقابن، ويا ويحكم يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه، لكل امرئ منهم يومئذ شأن يفنيه» (51).

قد سمع الحجاج الحسن البصري وهو يتحدث إلى الناس فقال له: «وما أمدك يا حسن؟ قال الحسن سنتان من خلافة عمر، فقال الحجاج: «لعلك أكبر من أمدك». وبلغ من حكمة الحسن التي اشتهر بها أنه كان يجلس مع كبار الدعاة من المسلمين أمثال: مجاهد، وعطاء، وطاووس، وغيرهم ممن صاروا أساتذة للزهد والتصوف، وقالوا حين سمعوه «لم نر مثل هذا قط» (52).

ونظر الحسن بقلنته إلى المجتمع الذي عاش فيه فوجد أن الدينار له أثر عظيم في النفوس. والقليل من الناس هم الذين يسمون من فتنته فقال رحمه الله: «لا يزال الرجل كريماً على الناس حتى يطمع في دينارهم فإذا فعل ذلك استخفوا به، وكرهوا حديثه وأبغضوه...» ولم يكن هذا مجرد قول، بل طبقه على نفسه مما حبه إلى الناس وجعلهم يستفهدون من حكمه ومواعظه وأصبح بهذا سيداً على البصرة.

ولقد بلغ الحسن البصري في نطقه بالحكمة مبلغاً كبيراً جعل الدكتور إحسان عباس يقول عنه: «ولقد ارتفع الحسن البصري إلى مرتبة المتفان الصحيح في تلك الأقوال التصويرية التي كانت عصارة منتزعة من تجربته ومن انمواجه في موضوعه، وهي أقوال تتصف بالبراعة والابتكار. وقال أيضاً وصل الحسن البصري لدرجة كان

تلاميذه وأهل عصره يحاكونه في كتاباته وخطبه⁽⁵³⁾. والأمثلة على ذلك كثيرة منها قول الحسن: «فضح الموت الدنيا فلم يترك لذي لب فرحاً». وقوله: «إن امرأ ليس بينه وبين آدم إلا أب قد مات لعرف في الموت» وقال رجل للحسن: الفقهاء يقولون كذا. فقال: هل رأيت فقيهاً قط؟ إنما الفقيه الزاهد في الدنيا البصير بدينه. المداوم على عبادة ربه».

ومن أمثلة ما قاله الحسن لبعض القراء: «إنكم اتخذتم قراءة القرآن مراحل، وجعلتم الليل جملاً تركبونه فتقطعون به المراحل، وأن من كان قبلكم راوه رسائل إليهم من ربهم، فكانوا يتدبرونها بالليل وينفذونها بالنهار»⁽⁵⁴⁾.

وكتب الحسن يوماً إلى أحد العلماء الباحثين عن الحقيقة يقول: «أعلم أن التفكير يدعو إلى الخير والميل به، والندم على الشيء يدعو إلى تركه، وليس ما يفنى وإن كثر يمدل ما يبقى وإن كان طلبه عزيزاً، واحتمال المؤونة المنقطعة التي تعقب الراحة الطويلة خير من تعجيل راحة منقطعة تعقب مؤونة باقية»⁽⁵⁵⁾. وكان الحسن البصري يقول: «ابن آدم، إنما أنت ضيف، والضيف مرتحل ومستمار، والعارية مؤداة ومردودة، فما عسى مقام ضيف وبقاء عارية، لله در أهوام نظروا بعين الحقيقة وقدموا إلى دار المستقر».

الهوامش

- (1) ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق الشيخ محيي الدين عبدالحميد ج 1 ص 225 مكتبة النهضة المصرية.
- (2) الرازي: المنية والأمل ص 234، مصر علم 1975، وابن سمد: الطبقات الكبرى ج 7 ص 157 بيروت عام 1957م.
- (3) أبو نعيم: حلية الأولياء ج 2 ص 132.
- (4) ابن عدي: جامع بيان العلم وفضله ج 1 ص 188.
- (5) ابن كثير: التفسير ج 2 ص 210 ورواه الدارقطني في الأفراد قال هذا حديث غريب ترد به بقية.
- (6) أبو نعيم: حلية الأولياء ج 2 ص 134.
- (7) المصباح الطوسي: الملح ص 42 تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود، مطبعة المصداة مصر عام 1960م.
- (8) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ط 8 ص 136، 137 دار المعارف 1980م.
- (9) الشهرستاني: الملل والنحل ج 1 ص 48.
- (10) د. حمودة خراطة: الأشعري أبو الحسن ص 37.
- (11) أبو حيان التوحيدي: المقامات، ص 134 السندوبي مصر عام 1929م.
- (12) ابن سمد: الطبقات ج 7 ص 74، بيروت عام 1975م.
- (13) ترقى القلوب بذكر رقائق الأحاديث وأخبار السلف الصالح، وزهاد القراء والصوفية.
- (14) ابن سمد: الطبقات ج 7 ص 74، 75.
- (15) السعدي: مروج الذهب ج 2 ص 130، 131، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد ط 2 مصر 1948.
- (16) ابن سمد: الطبقات الكبرى ج 7 ص 113، 114.

- (17) ابن الجوزي: الحسن البصري من 57 وما بعدها تقديم حسن السندوي، مكتبة الخانجي مصر 1931م.
- (18) ابن قتيبة: المعارف من 440 والذهبي: تاريخ الإسلام وعلقات المشاهير ج 4 من 99.
- (19) الذهبي: تاريخ الإسلام ج 4 من 100 مكتبة القدس درب سعادة، مصر عام 1369م.
- (20) السابق ج 4 من 100.
- (21) الشيخ محمد أبو زهرة: من تاريخ الجدل الحسن البصري من 14 مطبوعات معهد الدراسات الإسلامية بالقاهرة.
- (22) أبو نعيم: حلية الأولياء ج 2 من 140-155 مكتبة الخانجي مطبعة السعادة مصر عام 1933م.
- (23) د. كامل مصطفى الشهبي: المسلة بين التصوف والشيع ج 1 من 292 وما بعدها.
- (24) الذهبي: تاريخ الإسلام ج 4 من 104 وما بعدها.
- (25) رواء البخاري في صحيحه عن جابر.
- (26) ياقوت: معجم الأدباء ج 16 من 95. بيروت عام 1955م.
- (27) المرحلي: المثنية والأمل مصورة دار الكتب المصرية، بيروت (27798) اللوحة 47، 48.
- (28) ابن عدي: المقد الفردي ج 2 من 187.
- (29) ابن الجوزي: تاريخ الحسن البصري.
- (30) الذهبي: تاريخ الإسلام ج 2 من 102.
- (31) ابن خلكان: وفيات الأعيان ج 1 من 535 تحقيق معي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية.
- (32) أبو نعيم: الحلية ج 2 من 133، 134.
- (33) السابق ج 2 من 137 وابن الجوزي: ج 3 من 156.
- (34) أبو نعيم: الحلية ج 2 من 134 وانظر د. علي سامي النشار: نشأة الفكر ج 2 من 134، 135.

- (35) سورة الجاثية آية 21.
- (36) سورة النساء آية 48.
- (37) انظر د. مصلح سيد بيومي: الحسن البصري من عمالقة الفكر والزهد والدعوة في الإسلام من 234، 235، ط 2 مصر عام 1984م.
- (38) ابن عدي: جامع بيان العلم وفضله ج 1 ص 72 والحدِيث رواه الإمام بن حنبل.
- (39) الحديث.
- (40) د. علي مصطفى المبري: تاريخ الفرق الإسلامية ص 39 المكتبة الحسينية القاهرة 1948م والشيخ أبو زهرة: من تاريخ الجدل - الحسن البصري ص 17.
- (41) د. عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام ص 156، 157 دار المعارف عام 1984م.
- (42) ابن الجوزي: سفوة الصفوة ج 3 ص 156 حيفو آباد، دائرة المعارف المثمانية بالهند عام 1356هـ.
- (43) السابك ج 3 ص 156.
- (44) ابن الجوزي: سفوة الصفوة ج 3 ص 157، 158.
- (45) ابن قتيبة: عيون الأخبار ج 2، 196 طبع دار الكتب، بيروت.
- (46) ابن الجوزي: صفة الصفوة ج 3 ص 57، 58.
- (47) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر ص 136، 137.
- (48) د. فاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام ص 29 ترجمة صادق نشأت، مكتبة النهضة المصرية 1967.
- (49) نيكلسون: في التصوف الإسلامي، ص 3 ترجمة د. أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر عام 1956م.
- (50) سورة طه.
- (51) ابن الجوزي: الحسن البصري ص 51.
- (52) د. مصلح سيد بيومي: الحسن البصري ص 425، 426.
- (53) الجاحظ: البيان والتهيين ج 3 ص 131، 135.

(54) مقدمة ابن عطية هي علوم القرآن، نشر آرثر جفري، مطبعة السنة المحمدية عام 1954م.

(55) أبو نعيم: طه الأولياء، ترجمة الحسن البصري، مكتبة الخانجي، مصر عام 1933م.



ARCHIVE

النصر المجاوي
العربي

محمد العبد

1 - توطئة

توصيف مكونات البنية الحجاجية للنص الحجاجي العربي نوعاً نصياً خاصاً واستقراء وسائل الإقناع المنطقية واللغوية وتحليل صورها المختلفة انطلاقاً من معطيات العينات النصية المختارة لهذه الدراسة ذاتها، هما الهدفان الأوليان اللذان تسمى دراستنا إلى تحقيقهما. وقد اقتضى تحقيق هذين الهدفين **تمهيد السبيل** إلى التطبيق بهذه التوطئة النظرية التي نرسي بها إلى إلقاء ضوء على المفاهيم والأسس النظرية ذات الصلة الوثقى بمحتوى المعالجة التطبيقية.

(أ) أنواع النصوص:

التمييز بين أنواع النصوص وفقاً لمعايير لغوية واتصالية هو مجال نظرية أنواع النصوص Text Type Theory. لا نغنى هنا بتقديم مراجعة شاملة لأدبيات هذه النظرية، ولكننا نلمح القول فيهما يناسب أهداف الدراسة. هدف نظرية أنواع النصوص تكثيف خواص البنية اللغوية وأنماط الوظائف الاتصالية التي يغلب ارتباطها بنوع نصي بمينه مقارناً بمسائر الأنواع الأخرى. الهدف من تصنيف النصوص إلى أنواع محددة هو دائماً اختصار العدد غير المتناهي من نصوص حقيقية إلى أنماط كبرى قابلة للتحديد والتحليل.

كان للاتجاه الموجه إلى النظام اللغوي من منظور بنائي، لاسيما من منظور الملامح النحوية، إسهامه في نظرية النص. كانت نقاط

التركيز فيه مختلفة: طرق توزيع الأزمنة في النص، وطرق استخدام العناصر الإشارية، وطرق الربط الإحالي... إلخ. بيد أن أكثر الإسهامات اللاحقة في نظرية النص قد أثبتت عجز البحوث البنائية الموجهة إلى النظام اللغوي وحده عن أن تمنحنا بوسائل كافية لتصنيف مناسب للنصوص من حيث هي واقعات في سياق التفاعل الاتصالي. لقد لوحظ أن النص الواحد يمكن أن يشتمل على أكثر من نوع نصي واحد، وهو ما يوجب أن يتحلى نموذج «نوع النص» بصلاحيته لأداء أعمال لغوية معقدة ذات ارتباطات بالعلاقات السياقية - الموقفية، والعلامات الوظيفية - الاتصالية، والعلامات البنائية النحوية والموضوعية جميعاً.

ويحدد برنكر Brinker ثلاثة معايير للتمييز بين أنواع النصوص هي علم اللغة النصي:

1 - الوظيفة النصية معياراً أساسياً: ويقود هذا المعيار إلى التمييز بين أنواع نصية خمسة: إخبارية (كالخبر والتقرير) وطلبية (كالقانون والطلب) والتزامية (كالمقد والضمنان) واتصالية (كالإعراب عن شكر وإقرارية (كالوصية).

لوحظ أن هذه الأنواع المحددة في إطار وظيفة النص واسعة جداً، ويمكن أن نوزع على نحو آخر إلى أنواع أكبر.

2 - المعايير السياقية: وتجرى على مستوى الوصف الموقف الذي يضم مقولتي «شكل الاتصال Kommunikationsform» و«مجال الفعل Handlung sbereich». ويحدد الموقف الاتصالي من خلال الوسيط الذي تنقل عبره النصوص. ويميز هنا بين خمسة وسائل: الاتصال المباشر (وجهاً لوجه) والاتصال الهاتفي، والاتصال الإذاعي، والاتصال التلفزيوني، والاتصال المكتوب.

تؤسس العلاقات الموقفية التي تخص كل وسيط على حدة أنواعاً

للاتصال، من أهمها: المحادثة المباشرة (وجهاً لوجه)، والمحادثة الهاتفية، والإرسال الإذاعي، والإرسال التلفزيوني، والرسالة، والمقالة الصحفية أو الكتاب.

3 - المعايير البنائية: وتتخذ في الجانب البنائي المقتولتين الموضوعيتين: «موضوع النص Text thema»، والشكل الذي يظهر فيه الموضوع Form der Themenentfaltung، أساسين للتمييز بين أنواع النصوص:

(أ) موضوع النص: ويشتمل على التركيز الزمني للموضوع، وهو ما يعرف باسم «التوجه الزمني»: ما قبل الكلام، وزمن الكلام، وما بعد زمن الكلام، مثال ذلك الأنواع النصية: الخبر، والبروتوكول ونحوهما. ويشتمل موضوع النص أيضاً على «التوجه المكاني»: أي العلاقة بين المرسل والمستقبل وبين الموضوع:

الموضوع = المرسل

الموضوع = المستقبل

الموضوع = ما يستثنى منه شركاء الاتصال. ومثال ذلك: التعليق الصحفي.

(ب) الشكل الذي يظهر فيه الموضوع: ويميز هنا بين النص الوصفي، والنص السردى، والنص الحجاجي (أو الجدلي). هذه الأشكال الكبرى التي تظهر فيها الموضوعات وثيقة الصلة بوظائفها النصية.

إذا ميّزنا بين الأنواع النصية الثلاثة: الوصفية، والسردية، والحجاجية، على أساس مفهوم مراكز الضبط Control Centers في عالم النص، كما فعل دو بوجراند، لرأينا أن مراكز الضبط في النصوص الوصفية Descriptive هي - في معظمها - تصورات للشيء والموقف، وهي في النصوص السردية Narrative تصورات الحدث

والعمل، وهي في النصوص الحجاجية Argumentative قضايا كاملة تنسب إليها قيم صدق وأسباب لاعتقاد كونها حقائق. ويقلب أن يكون هنالك تعارض بين القضايا التي تتصادم فيها القيمة لكونها موصوفة بالصدق truth assignment.

لقد كان من أهم الملل التي أمسكت بها الإسهامات الأولى في نظرية أنواع النصوص: أن كل نظرية تبحث عن القواعد التي تحكم نصاً بعينه، وتنظر هل هي قواعد يختص بها هذا النوع، أم أنها قواعد مشتركة. ومن أهم تلك الملل أن كلاً من علوم اللغة وعلم الأدب معني بمشكل تحديد أنواع النصوص. ومن ثم، ينهض السؤال عن إمكانات إسهام المعايير اللغوية في ظل تلك المشكل.

(ب) الحجاج والنص الحجاجي:

هي علم اللغة النصي والنظرية الحجاجية عرف الحجاج من زوايا شتى: السمات الموضوعية العامة، أو البنى اللغوية المميزة، أو الفرض البلاغي والوظيفة الاتصالية، أو التقاط سمات أولية مائزة،... إلخ. تطول القائمة بالتعريفات إن مضينا مع أدبيات علم اللغة النصي والنظرية الحجاجية، حتى نراها تندنو كثيراً من جوهر الحجاج تارة وتنتأى عنه قليلاً تارة أخرى. من أهم التعريفات التي نراها أدنى من غيرها إلى جوهر الحجاج ما يلي:

1 - الحجاج عند أندرسين Andersen ودوفر Dove طريقة لاستخدام التحليل العقلي والدعوى المنطقية، وغرضها حل المنازعات والصراعات واتخاذ قرارات محكمة والتأثير في وجهات النظر والسلوك.

كون الحجاج طريقة من التحليل والتعليل يستخدم فيها المتعلق للتأثير في الآخرين مما تبني عليه تعريفات أخرى عدة، نراها عند

روبرت هوبر R. Huber، وعند كل من ماكبورني Mcburney وميلز Mills، وعند كل من فيشر Fisher وسايلز Sayles وغيرهم.

2 - والحجاج عند بيريلمان Perelman وتيتكا Tyteca طائفة من تقنيات الخطاب التي تقصد إلى استمالة المتلقين إلى القضايا التي تعرض عليهم أو إلى زيادة درجات تلك الاستمالة.

والاستمالة أو الموالاة Adherence هي العنصر الأهم الذي ينبت عليه تعريفات أخرى، من أهمها تعريف ريك Rieke وسيلارز Sillars. يعرف هذان الباحثان الحجاج بأن عملية عرض دعاوى تتضارب فيها الآراء مدعومة بالعمل والدعامات المناسبة بغية الحصول على الموالاة لإحدى تلك الدعاوى.

3 - وتبرز تعريفات أخرى كون الحجاج فعلاً لغوياً أو عملية اتصالية أو جنساً من خطاب تفاعلي مع إبراز أهم مكوناته، على نحو ما نجد في تعريف أولتس ماس Utz Maas، وديبورا شيفرين Deborah Schifftrin، وكل من هاينمان Hienemann وفيغيجر Viehweger:

فالحجاج عند ماس مسياق من الفعل اللغوي Handlungszusammenhang تعرض فيه فرضيات (أو مقدمات) وادعاءات مختلف في شأنها. هذه الفرضيات المقدمة في ذلك الموقف الحجاجي هي مشكل الفعل اللغوي.

والحجاج عند شيفرين جنس من الخطاب، تبني فيه جهود الأفراد دعامة مواقفهم الخاصة، في الوقت نفسه الذي ينقضون فيه دعامة موقف خصومهم.

والحجاج عند كل من هاينمان وفيغيجر عملية اتصالية، هي كل ضروب من ضروب عرض البرهان الذي يعمل الفرضيات والدوافع والاهتمامات.

تلك نماذج من أهم تعريفات الحجاج، دارت حول عناصر

موضوعية وبنائية ووظيفية شتى. خلاصة تلك التعريفات: أن الحجاج جنس خاص من الخطاب، يبنى على قضية أو فرضية خلافية، يعرض فيها المتكلم دعواه مدعومة بالتبريرات، عبر سلسلة من الأقوال المترابطة ترابطاً منطقياً، فاصداً إلى إقناع الآخر بصدق دعواه والتأثير في موقفه أو سلوكه تجاه تلك القضية.

في ضوء التعريفات السالفة يمكن تحديد الملامح الأولية لطراز النص الحجاجي فيما يلي:

1 - العلاقة بين أجزاء النص الحجاجي علاقة منطقية logical أكثر من كونها علاقة تصورية perceptual كما هي الحال في النص غير الحجاجي. ويقصد بالعلاقة التصورية تلك التي تصدر عن تجربة محددة مقيدة بزمان التصور ويحدث التصور. والعلاقة المنطقية علاقة استنباطية **invented** غالباً، في مقابل العلاقة التصورية المباشرة غالباً هي النص غير الحجاجي.

يبين وليم برانت William Brandt ذلك بأن جوهر الحجاج إنشاء رابطة مقننة بين عبارتين، ومن ثم يعتمد النص الحجاجي اعتماداً كبيراً جداً على بنية أساسية عند عالم المنطق؛ وهي بنية القياس المنطقي. وفي الحجاج يرى الحكم على نتيجة القياس حكماً على الحجج المقدمة - من حيث هي علاقة بين منطوقات تعبر عن قضايا محددة - بأنها صالحة أو فاسدة، لا حكماً عليها بالصواب أو الخطأ.

2 - يبنى النص الحجاجي - هي شكله الرئيس - على مكونات ستة، هي: الدعوى (أو النتيجة) claim، والمقدمات أو تقرير المعطيات Assertion of Data والتبرير Warrant، والدعامة Support، ومؤشر الحال Qualifier، والتحفظات أو الاحتياطات Reservations:

الدعوى نتيجة الحجاج، هي مقولة تستهدف استمالة الآخرين. تذكر الدعوى صراحة، وقد تضمنت.

والمقدمات تقرير يصنعه المجادل عن أشخاص أو أحوال أو أحداث، وينبغي للمقدمات أن ترتبط بالدعوى ارتباطاً منطقياً، حتى تصلح لتدعيمها.

والتبرير بيان للمبدأ العام الذي يبرهن على صلاحية الدعوى وفقاً لملائقتها بالمقدمات.

والدعامة كل ما يقدمه المجادل من شواهد وإحصاءات وأدلة وقيم... إلخ، حتى يجعل المقدمات والتبريرات أقوى مصداقية عند المستقبل.

ومؤشر الحال كل ما يقدم من تعبيرات تظهر مدى قابلية بعض الدعاوى للتطبيق، نحو: من الممكن، من المحتمل، على الأرجح... إلخ. والتحفيزات هي الأساليب التي ينهض عليه الحكم بعدم مقبولية الدعوى.

3 - النص الحجاجي نص تقويمي. والقيمة مفهوم يستبطن معناه بقوله الناس، ومما يفعلونه، ومما تشهده المجادلات، والقيم - مع الدليل ومصادر معقولية الأشياء تكون المادة التفاعلية التي يقدر بها الناس الحجاج الذي يستحق منهم الموائاة. والقيم من أهم المفاهيم التي يبنى عليها النص الحجاجي عند كل من دو بوجراند de Beaugrande ودرسلر Dresseler. ومن المفاهيم الأخرى: العلة، والمعارضة. النص الحجاجي - هي نظر هذين الباحثين - نص موظف لتقوية القول أو تقويم معتقدات وأفكار.

(ج) الحجاج والإقناع:

يعرف توماس شايديل Thomas Scheidel الإقناع بأنه محاولة

واعية للتأثير في السلوك. ويرى أوستين فريلي Austin Frely الحجاج والإقناع جزيين من عملية واحدة، ولا اختلاف بينهما إلا في التوكيد Emphasis. يولي الحجاج الدعاوى المنطقية أهمية خاصة، ولكنه يجعل من اختصاصه أيضاً الدعاوى الأخلاقية وال عاطفية. أما الإقناع، فإنه ينعكس على التوكيد الذي يبطل ضده.

في مقابل ذلك يرى كل من هوارد مارتين Howard Martin وكينيث أندرسين Kenneth Andersen أن كل اتصال هدفه الإقناع؛ وذلك أنه يبحث عن تحصيل رد فعل على أفكار القائم بالاتصال. يبدو أن هذين الباحثين يعنيان بالإقناع هنا معناه العام، وليس الإقناع الحجاجي الذي يصدر عن وسائل منطقية ولغوية خاصة. يمكن توضيح هذه المسألة بالنظر في نصوص الخطابة العربية. يكون النص الخطابي نصاً إقناعياً، ولكنه ليس نصاً حجاجياً بالضرورة؛ لأنه لا يعبر بالضرورة عن قضية خلافية. يعني هذا أن كل نص حجاجي نص إقناعي، وليس كل نص إقناعي نصاً حجاجياً. يرتبط الإقناع بالحجاج إذن ارتباط النص بوظيفته الجوهرية الملزمة في محيط أنواع نصية أخرى كالوصفيات والمسرديات.

(د) الحجاج عند العرب:

وهو الحجاج والاحتجاج والجدل والجدال والمجادلة. يضرب الحجاج بجذور قوية في الخطاب العربي. فضلاً عن الدور المهم الذي لعبه الحجاج في الحياة العقيدية والسياسية في البيئة العربية الإسلامية، وفضلاً عن اعتماد البنية الحجاجية في الخطاب العلمي البلاغي، على نحو ما نرى في دفاع عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) عن إعجاز القرآن بإقناع الناس بفكرة النظم، مما طبع دلائله بطبيعة حجاجية واضحة، فضلاً عن كل ذلك، شغل الحجاج بعض القدماء جنساً خاصاً من الخطاب، يمكن أن نقف هنا على محاولتين مهمتين

هي دراسة الحجاج لكل من أبي الحسين إسحق بن وهب (ت 337هـ) وحازم القرطاجني (ت 684هـ).

يمكن تصنيف خلاصة فكر أبي وهب في «الجدال والمجادلة» في النقاط الرئيسية التالية:

1 - قدم ابن وهب تعريفاً للجدل والمجادلة، وضع فيه يده على مقصد الجدل ووقوعه في مسائل خلافية: دواما الجدل والمجادلة، فهما قول يقصد به إقامة الحجة فهما اختلف فيه اعتقاد المتجادلين، ويستعمل في المذاهب والديانات، وفي الحقوق والخصومات، والتتصل في الاعتذارات.

2 - الجدل - فهما يفهم من كلام ابن وهب - خطاب تعليمي إقناعي: فالجدل إنما يقع في الملة من بين سائر الأشياء المسؤول عنها، وينبغي للمجيب أن **سئل أن يقنع، وأن يكون إقناعه الإقناع** الذي يوجب على المسائل القبول. وإذا كان الفلج في الجدل إظهار الحجة التي تقنع، فالفالب هو الذي يظهر ذلك.

3 - إذا كانت مقامات الجدل مقامات اختلافات وخصومات ونحوها، فإن الاعتبار الأخلاقي من أوجب ما توجبه تلك المقامات، بل هو أوجبها. وليس التمييز بين جدل محمود وجدل مذموم - فهما نفهم من كلام ابن وهب - إلا تمييزاً ينظر فيه إلى حضور هذا الاعتبار أو غيابه. الجدل المحمود ما قصد به الحق واستعمل فيه الصدق، والجدل المذموم ما أريد به الممازاة والغلبة، وطلب به الرياء والسمعة. إذا كان القصد هو الحق والصواب، وجب على المجادل ألا تحمله قوة إن وجدها في نفسه، وصحة في تمييزه، وجودة خاطره، وحسن بديهته، وبيان عارضته، وثبات حجته، على أن يشرع في إثبات الشيء ونقضه، ويشرع في الاحتجاج له ولضده، فإن ذلك مما يذهب ببهاء علمه، ويطفئ نور بهجته، وينسبه به أهل الدين والورع إلى الائتعاد وقلة الأمانة.

والحق أن كثيراً مما اشترطه ابن وهب في «أدب الجدل» ينبغي له أن يعمد إلى ذلك الاعتبار الأخلاقي. ومن أهم ما اشترطه:

(أ) أن يعلم المجادل عما يسمع من الأذى والتبذ.

(ب) ألا يعجب برأيه وما تسوله له نفسه حتى يقضي بذلك إلى نصيحته.

(ج) أن يكون منصفاً غير مكابر؛ لأنه إنما يطلب الإنصاف من خصمه، ويقصد بقوله وحجته.

(د) ألا يستصغر خصمه ولا يتهاون به، وإن كان الخصم صغير المحل في الجدل.

4 - مما ذكره ابن وهب في مبحثي «الجدل والمجادلة» و«أدب الجدل» ما يمكن أن ينظر إليه الآن من منظور «الاستراتيجيات الاتصالية الحجاجية». من أهم ذلك:

(أ) أن يبني المجادل مقدماته مما يوافق الخصم عليه.

(ب) أن يصرف همه إلى حفظ النكت التي تمر في كلام خصمه مما يبني منها مقدماته، وينتج منها نتائج، ويصحح ذلك في نفسه، ولا يشغل قلبه بتحفظ جميع كلام خصمه فإنه متى اشتغل بذلك أضاع ما هو أحوج إليه منه.

(ج) ألا يقبل قولاً إلا بحجة، ولا يرد إلا لعل.

(د) ألا يجيب قبل فراغ المسائل من سؤاله، ولا يبادر بالجواب قبل تدبره، واستعمال الروية فيه.

(هـ) ألا يشغب إذا شاغبه خصمه، ولا يرد عليه إذا أرى في كلامه، بل يستعمل الهدوء والوقار، ويقصد مع ذلك لوضع الحجة في موضعها؛ فإن ذلك أغلق على خصمه من السب.

(و) أن يخاطب الناس بما يمهّدون ويفهمون، فلا يخرج في خطابهم عما توجبه أوضاع الكلام.

5 - قول ابن وهب «إن الجدل إنما يقع في العلة»، مطابق لما تقول به النظرية الحجاجية المعاصرة. في هذه النظرية الكائنات البشرية صانعة علة Reason - Makers ومستخدمة علة Reason - Users. الوقوف على كيفية صناعة الناس العلة واستخدامها هو الوسيلة الضرورية لبيان عملية تطوير الدعاوى ومنح الموالاة. وإذا كانت العلة في جوهرها هي ما يقدم رداً على السؤال لماذا، فإن العلة المقنعة هي العلة في أن المستمع يمنح موالاته.

أما حازم القرطاجني (ت 684هـ)، فإن أهم ما يمكن أن يستخرج من نظريته العامة في «التخيل والإقناع» موصولاً بموضوعنا، الأمران التاليان:

1 - تمييزه بين جهتين للكلام.

2 - تمييزه بين طريقتين لإقناع الخصم.

في تمييزه بين جهتين للكلام يقول حازم: «لما كان كل كلام يحتمل الصديق والكذب، إما أن يرد على جهة الإخبار والاقتصاص، وإما أن يرد على جهة الاحتجاج والاستدلال....».

لعل لفظة «الجهة» يعني - في سياقه - طريقة إظهار الموضوع. ولعل تمييز حازم بين الإخبار والاقتصاص وبين الاحتجاج والاستدلال، يعدل ما رأيناه في نظرية أنواع النصوص من تمييز بين النوعين السردي والحجاجي.

أما «التمويهات والاستدراجات»، فهي من الاستراتيجيات الحجاجية المهمة. لم يكن حازم أول من فطن إلى الاستدراج. كان ابن الأثير (ت 637هـ) قد سبق إلى استخراج هذه الاستراتيجيات من النص القرآني. الاستدراج عند ابن الأثير «مخادعات الأقوال التي تقوم مقام

مخادعات الأعمال، وهو عنده «استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم».

إضافة حازم هي ربطه التمويهات والاستدراجات بالطبع والحنكة معاً من ناحية، وهي تميزه بين التمويهات والاستدراجات من ناحية أخرى: يقول حازم: «التمويهات والاستدراجات قد توجد في كثير من الناس بالطبع والحنكة الحاصلة باعتياد المخاطبات التي يحتاج فيها إلى تقوية الظنون في شيء ما أنه على غير ما هو عليه بكثرة سماع المخاطبات في ذلك والتدرب في احتذائها».

وهي تميزه بين هاتين الاستراتيجيتين يقول حازم: «التمويهات تكون فيما يرجع إلى الأقوال، والاستدراجات تكون بتهيؤ المتكلم بهيئة من يقبل قوله، أو باستمالة المخاطب واستلطافه له بتزكته وتقريره، أو بإبطائه إياه لنفسه، وإحراجه على خصمه، حتى يصير بذلك كلامه مقبولاً عند الحكم، وكلام خصمه غير مقبول».



البخلاف في النشر
العربي



قحطان صالح الفلاح

صدر الجاحظ (ت 255هـ) كتابه البخلاء برسالة البخل . كما اصطلح القدماء على تسميتها . لسهل بن هارون (ت 215هـ) . وهي الرسالة الأدبية الطويلة لسهل ، التي سبكت من غير الدهر . فيما أعلم . وكشفت عن خصائص فنه وسماته الأسلوبية وطريقته في التفكير والتعبير ، غير أنها كانت دليل إدانة لصاحبها ؛ إذ عُدَّت شاهد صدق على بُخله من ناحية ، وعلى شعوبيته ضد العرب من ناحية ثانية . كما زعم أحد الدارسين أنها لم تست له أصلاً ، وإنما هي للجاحظ ونعلها لهما . وهذا البحث محاولة لقراءة هذه الرسالة ، ومناقشة الآراء التي تناور بعضها كثير من الدارسين ، وتبيان وجهة نظر الباحث في مضمون الرسالة وصاحبها .

- 1 -

وسهل بن هارون بن راهبُون كاتبٌ شاعر ، فارسيّ الأرومة ، يُعدُّ من أبرز كتّاب الترمك الفني في النثر العربي القديم ، «وكان أهم كاتب ظهر خلال القرن الثاني الهجري»⁽¹⁾ . ولد في ميسان أو في تستميسان ، بين البصرة وواسط حوالي سنة 140 للهجرة . وفي البصرة ، بعد أن غادر مسقط رأسه ، نهل من ينابيع العلم فيها ، ثم غادرها إلى بغداد (حاضرة الإسلام ، وأم الدنيا آنذاك) وهناك سطع نجمه ؛ إذ عمل كاتباً بين يدي يحيى البرمكي ، ثم هارون الرشيد ، والكتابة في الدواوين يومذاك مرامٌ دونه سُند ، وهي على حدّ تعبیر سهل بن هارون نفسه

«أَوَّلَ زِينَةِ الدُّنْيَا، الَّتِي إِلَيْهَا يَتَنَاهَى الْفَضْلُ، وَعِنْدَهَا تَقِفُ الرِّغْبَةُ»⁽²⁾.
وهي عهد المأمون أضعى قِيَمًا وَخَازِنًا عَلَى دَارِ الْحِكْمَةِ. وَظَلَّ فِيهَا إِلَى
أَنْ تُوَفِّي سَنَةَ 215 لِلْهِجْرَةِ⁽³⁾.

وَجُلَّ أَثَارُهُ سَقَطَتْ مِنْ يَدِ الزَّمَنِ. وَهَدَّ أَنْفَرْدُ - كَمَا يَقُولُ ابْنُ
نُبَاتَةَ - «فِي زَمَانِهِ بِالْبَلَاغَةِ وَالْحِكْمَةِ، وَصَنَّفَ الْكُتُبَ الْحَسَنَةَ مَعَارِضًا
بِهَا كُتُبَ الْأَوَائِلِ، حَتَّى قِيلَ لَهُ: بُزِزَ جُمُهِرُ الْإِسْلَامِ، وَلَهُ الْهَيْدُ الطُّوْلَى فِي
النِّظَمِ وَالنَّثْرِ»⁽⁴⁾. وَقَالَ فِيهِ الْجَاهِلُ: «مَنْ الْخُطْبَاءُ الشُّعْرَاءُ الَّذِينَ قَدْ
جَمَعُوا الشُّعْرَ وَالْخُطْبَةَ، وَالرِّسَالَاتِ الطُّوَالَ وَالْقِصَارَ، وَالْكُتُبَ الْكِبَارَ
الْمُخْتَلِفَةَ، وَالسِّيَرِ الْحَسَنَانَ الْمُدَوَّنَةَ، وَالْأَخْبَارَ الْمُؤَلَّدَةَ»⁽⁵⁾. وَهَدَّ أَشَادُ كَثِيرٍ
مِنَ الْقِدَمَاءِ بِبِلَاغَتِهِ وَحِكْمَتِهِ، «قِيلَ لِلْحَرَّانِيِّ: بَيْنَكَ وَبَيْنَ سَهْلِ بْنِ هَارُونَ
صِدَاقَةٌ فَانْعَتَهُ لَنَا كَيْ نَعْرِفَ، فَقَالَ: هُوَ كَالْخَيْرِ، وَازِنِ الْعِلْمَ وَاسْعُ
الْحِلْمَ، إِنْ فُوجِرَ لَمْ يَكْذِبْ، وَإِنْ مُوزِحَ لَمْ يَغْضَبْ، كَالْفَيْثِ أَيْنَ وَهَجَ نَضَعَ،
وَكَالشَّمْسِ حَيْثُ أَوْفَتَ أَحْيَتْ، وَكَالْأَرْضِ مَا حَمَلَتْهَا حَمَلَتْ، وَكَالْمَاءِ طَهَّوْرٌ
لِلْمَتَمَسِّهِ، نَاقِعٌ لِقُلَّةٍ مِنْ أَحْتَرُّ إِلَيْهِ، وَكَالْهَوَاءِ الَّذِي نَقِطُفُ مِنْهُ الْحَيَاةَ
بِالْتَّنَسُّمِ، وَكَالنَّارِ الَّتِي يَمِيشُ بِهَا الْمَقْرُورُ، وَكَالْصَّمَاءِ الَّتِي قَدْ حَمَلَتْ
بِأَصْنَافِ النُّورِ»⁽⁶⁾.

وَيُعْجِبُ الْمَرَّةَ لَكُونِ الرَّجُلِ عَلَى هَذَا الْقَدْرِ مِنَ الْحِكْمَةِ وَالْعِلْمِ
وَالْأَخْلَاقِ وَالْحِلْمِ، وَيُوصَفُ بِهَذَا كُلُّهُ بِالْبِخْلِ، فَقَدْ أَجْمَعَتِ الْمَصَادِرُ
الَّتِي تَرَجَمَتْ لَهُ عَلَى أَنَّهُ كَانَ نَهَايَةَ فِي الْبِخْلِ، وَأَوْرَدَتْ حِكَايَاتٍ وَنَوَائِرَ
طَرِيفَةً فِي هَذَا الشَّانِ. حَكَى الْجَاهِلُ أَنَّ رَجُلًا لَقِيَ سَهْلَ بْنَ هَارُونَ
«فَقَالَ: هَبْ لِي مَا لَا ضَرَرَ بِهِ عَلَيْكَ، فَقَالَ: وَمَا هُوَ يَا أَخِي؟ قَالَ:
دِرْهَمٌ، قَالَ: لَقَدْ هَوَّنْتُ أَمْرَ الدَّرْهَمِ، وَهُوَ طَائِعُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ الَّذِي لَا
يَمُصِّي، وَهُوَ عَشْرُ الْعَشْرَةِ، وَالْعَشْرَةُ عَشْرُ الْمِائَةِ، وَالْمِائَةُ عَشْرُ الْأَلْفِ،
وَالْأَلْفُ دِيْنَةُ الْمُسْلِمِ! أَلَا تَرَى إِلَى أَيْنَ انْتَهَى أَمْرُ الدَّرْهَمِ الَّذِي هَوَّنْتَهُ!
وَهَلْ يَبُوتُ الْأَمْوَالُ إِلَّا دِرْهَمٌ عَلَى دِرْهَمٍ»⁽⁷⁾. وَيُحَسِّنُ الْمَرَّةَ أَنَّهُ أَمَامَ رَجُلٍ
يَحْكُمُ الْمُنْطَقَ فِي كُلِّ شَيْءٍ، وَيَأْبَى أَنْ يَصْدُرَ الْكَلَامُ عَلَى عَوَاقِبِهِ، حَتَّى

من العاقبة، فلا يقبل منه أن يستقلّ القليل، ويهونه ويُصغره؛ وإن كان صغيراً حقاً، هـ (الدُّودُ إلى الدُّودِ إيل) كما قالت العرب، ثم إن الرجل المسائل يبدو من أهل الكُنْيَةِ، وربما آمنس منه سهلاً بادرة مكر وخُيْث، أو قراها - بثاقب بصره - هي علامحه، فقال له ما قال، ومنعه العطاء.

أقول: إننا نعمن ذلك أكثر مما نصنُّ أننا أمام رجل بخيل، ولا أبتغي أن أردّ هذه السُّبَّةَ عنه، فهذا أمرٌ يصعب ردّه؛ لأنَّ سهلاً يُقرّه ويدافع عنه ويتعصب له، وإن لم يُسمَّه بخلاً. والحقُّ أنه أقرب إلى الاقتصاد منه إلى البخل، فلم يكن بخله بالقدر الذي وصفوه، بل بولغ فيه إلى مدى غير يمهر. وكل مثل هذا هي حكاياته الأخرى التي يسوقونها تدليلاً على بخله، مثل نادرة (راس الديك)⁽⁸⁾، وهي نادرة لأنها أقرب إلى التفكّه والتندر والطرف منها إلى المشحّ والبخل الصّرف. والحقُّ أقول: إنَّ سهلاً شهراً بالبخل وعُرف به، وهو ممن بنى الجاحظ كتابه (البخلاء) عليهم، وعدّه من «متعاطي البخلاء، وأشقاء العلماء»⁽⁹⁾.

أما الشموبية فلملّ ابن النديم أول من وسّعه بها، وتبعه آخرون. ومن العجيب حقاً، أن ينهري الجاحظ للندفاع عن العرب، والتصدي للشموبية دون أن يأتي على ذكر سهل - فيما أعلم - بوصفه شموبياً، بل كان شديد الإعجاب به، مأخوذاً بفصاحته وحسن بيانه، وقد التقى به غير مرّة، وثاقفه وحاوره وروى عنه⁽¹⁰⁾. وقد يُقال: هما معنى قول الجاحظ: «ونحن لا نستطيع أن نعلم أن الرسائل التي بأيدي الناس للفرس، أنها صحيحة غير مصنوعة، وقديمة غير مولدة؛ إذ كان مثل ابن المقفع وسهل بن هارون وأبي عبيد الله وعبد الحميد وغيرهم، يستلهمون أن يولدوا مثل تلك الرسائل، ويصنعوا مثل تلك الشهرة»⁽¹¹⁾ أقول: لا يدلّ على إدانة صريحة إلا إذا أسرفنا في التأويل، إنما يدلّ على معرفة سهل وثقافته الفارسية الرفيعة، كما يدلّ على معرفته باللغة الفارسية، وهو أمرٌ جلّي واضحٌ من سياق الكلام.

ونعمضي مع الجاحظ في بيانه وحيوانه ويُعَلَّاه، فلا نجد غير الشاء والإطراء على سهل وبلاغته؛ سوى ما ذكره من أمر بغله، وإذ تمَّ البخل عامة بعده خَلَّةُ هَارَسِيَّة، ودافع عن الكرم على أنه خَلَّةُ عَرَبِيَّة «فإنَّ الدافع إليه لم يكن موضوعياً؛ بل كان مدفوعاً بحمية العصبية للعرب، والتعلُّق ليمضى الحاكمين. وجاء حديثه في البغلاء حديث نادر وطرائف يُراد به إدخال السرور والمداعبة والمفاكهة على طريقته في الكتابة»⁽¹²⁾. ثم إن كثرةً من الفرس مضرب المثل في الكرم والمُتَخَاء كالبرامكة وبنو سهل.

والوي زمام القول إلى ابن النديم؛ لأثبت ما نُقِلَ عنه بالحرف، واعتمد عليه الباحثون في إثبات شموليته، فسهلٌ عنده: «شمويّ المنهَب، شديدُ العصبية على العرب، وله في ذلك كتبٌ كثيرة ورسائل في البخل»⁽¹³⁾. ومضى أغلب المحرِّين يردِّدون القول ذاته، ولما كانت رسالة البخل بين أيديهم - دون سواها من الكتب التي عناها ابن النديم، ولا ندري ما هي؟ - فقد طفقوا يبتون عليها القول ويبسطونه، فإذا بها قد كُتبت شمولية على العرب، وهمَّما لفضيلة الكرم العربيَّة⁽¹⁴⁾! وإذا صاحبها يريد أن يطمس معالم الكرم، ويهوِّن من شأنه، حتى لا يكون ثمة مجالٌّ للفخر العربي، فضلاً عن رميه الكرام بالسُّقَّة والتبذير⁽¹⁵⁾.

ويحارُّ المرء إزاء هذه الآراء - وما سواها كثير - وأجِدني منهوِّلاً، فأعيد النظر في الرسالة، لأستقِط مواطن الهدم والطمس تلك، فأتية دون أن أعثر على ضالتي. ومن ثمَّ أتبيِّن أن هذا الفهم مغلوِّطٌ أو محرَّفٌ عن وجهته؛ لئبني عليه أمرٌ قرَّره ابن النديم، ومَن تبعه من القدماء، ولا تثريب أو جُنَاح عليهم - أي القدماء - هربُما كانت في أيديهم بهتة على ما يدَّعون - وهو الراجع - ولكنَّ الضَّئيم في قسر الرسالة على حمل ما لا طاقة لها به، فلا هو أراد أن يطمس معالم الكرم، ولا أن يرمي الكرام بالسُّقَّة والتبذير.

وإذا تساطنا عن الدافع وراء تأليفها - إن لم يكن شعوبية على العرب - كان جواب الحصري: «ليظهر قدرته على البلاغة»⁽¹⁶⁾ أو كما قال الشريشي: «لهُري في ذلك بلاغته»⁽¹⁷⁾، بالإضافة إلى الردّ على منتقديه.

وحقاً، زعم ابن النديم أنّه شعوبيّ، وأنّ له كُتُباً في ذلك، أمّا رسائله في البخل - أو على الأصحّ رسالته - فلمعري إنّها لم تدخل في حُساباته! لأن ترجمته لسهل وردتنا في كثير من طبعات الفهرست معرّفة أو قل: مبدورة، على النحو الذي نقلته آنفاً⁽¹⁸⁾، وبنى عليه المحسّنون قولهم، أمّا نصّه الدقيق فالغيتّه بجري على هذا النحو: «شعوبيّ المنصب، شديد المصيبة على العرب، وله في ذلك كتب كثيرة ورسائل. وكان نهاية في البخل، وعمل للحسن بن سهل رسالة يمدح فيها البخل...»⁽¹⁹⁾، بإثبات كلمتي (وكان نهاية). ولو حُقق هذا النص على هذا النحو - من قبل - لاسترحنا من هناء تأويل الرسالة على غير وجهها. وأقول إنّ النص الدقيق - في هذه المسألة - لمُدّة أسباب توثّقه وتحقّقه، وهي:

1 - إنّ لسهل بن هارون رسالة خاصّة في البخل، أهداها إلى الحسن بن سهل وزير المأمون، وفي رواية إلى غيره، وليس رسائل. وهذا ما نصّت عليه المصادر الأخرى⁽²⁰⁾، فضلاً عن الفهرست، وذكر ياقوت أنّها هي التي وصلت إلينا في كتاب (البخلاء) للجاحظ.

2 - إنّ رسالة البخل مطبّعة هزيلة، ولا يُعقل أن يحملها ابن النديم هذا الحمل - أي الشعوبية - فتتوه به.

3 - إنّ القدماء حين نعتوا سهلاً بالشعوبي، نقلاً عن ابن النديم، لم يدلّوا على ذلك بأنّ له رسائل في البخل، وإنما ذكروا أقوالاً تُماثل قول ابن النديم الأخير إلى درجة المطابقة، ممّا يعني أنّهم نقلوا

كلامه قبل أن يعتريه التحريف، أو بالأحرى الحذف؛ أي حذف كلمتي (وكان نهاية). ويحذفهما تغيّر المعنى، أو فهم على غير وجهه الصحيح.

وأياً كان الشأن، فلا نستطيع أن ندفع عن سهل دعوى الشموعية، كما دفعها محمد كرد علي⁽²¹⁾، فهذا أمر لا سبيل لنا إليه؛ فثمة دلائل تؤكد ذلك، منها أبهاتٌ لسهل «هي الفخر بقومه، والتطاول بهم على العرب»⁽²²⁾، وغير ذلك من أدلةٍ ليستُ بسدِّ الحديث عنها ههنا. ودون الحاجة إلى تأويل الرسالة، أو قسرها على حمل ما لا طلاقة لها به.

- 2 -

ذكرت أغلب المصادر⁽²³⁾ أن سهلاً أرسل نسخةً من رسالته إلى الحسن بن سهل في وزارته للمأمون، فوقّع على ظهرها: «لقد مدحت ما نفعه الله، وحسنت ما قبح الله، وما يقوم صلاحٌ لفظك بفساد معنالك، وقد جملنا قوالك عليه قبول قولك فيه»⁽²⁴⁾. واختلفت المصادر الأخرى في ألفاظ هذا التوقيع، غير أنها تدور في فلكٍ معناه على نحو ما ذكر أبو هلال العسكري أن سهلاً أرسلها إلى المهدي، فقال له المهدي: «هش الشيء مدحت، وقد أخذنا بقولك فيك فخرمناك»⁽²⁵⁾. وثمة من ذكر أنه أرسلها إلى المأمون⁽²⁶⁾. والأرجح ما ذكرته أغلب المصادر - وهي كثيرة - من أنه أرسلها إلى الحسن بن سهل، ولم ينكر أن سهلاً التقى بالخليفة المهدي، وربما لم يفادر البصرة مدةً خلافة المهدي.

ومهما يكن الأمر، فإن سهلاً لم يمدح بخلًا، ولا ذمَّ كرمًا في هذه الرسالة، كما ذكر كثيرٌ ممن ترجم له من القدماء والمحدثين، إنما ذمَّ فيها المتكبر والتبذير، ودافع عن الاقتصاد وحسن التدبير. والمظنون أن ما وقّعه الحسن بن سهل على ظهر الرسالة كان من قبيل المداعبة والتندر والظرف ليس غير، ثم إن الرجل كريمٌ، ولعله ربا

بنفسه أن يثيب رجلاً عرفه الناس بالبخل على رسالة في الاقتصاد وعدم الإسراف، يفسرها الناس وَقَفًا لطبيعة صاحبها وسجيته، وعلى هَذِي من سلوكه، ألا وهو البخل. أو لنقل: إن توقيع الحسن بن سهل كان (دعاية سياسية) - إن صحَّ التعبير - لمذهبه هو، وطبيعة تعامله مع الرعية، باعتداده وزيراً للامامون.

ثم إن توقيع الحسن بن سهل حسب رواية ابن النديم أقرب إلى الصواب، ونصّه: «وصلت رسالتك، ووقفنا على نصيحتك، وقد جعلنا المكافأة عنها القبول منك، والتصديق لك، والسلام»⁽²⁷⁾، وهو ما ينطبق مع مضمون الرسالة، فلم يمدح ما ذمّه الله، ولا حَسَن ما قبح؛ بل إن توقيع الحسن هنا يشي - إن لم نقل يؤكد - بأنّه يوافق سهلاً على ما ذهب إليه، ويصدق له به، وإن كان يعمل بخلافه لمنصبه السياسي، أو لأن الكرم خلق أصيل فيه، وسجيّة غالبية عليه.

أضف إلى ذلك، أن مفهوم البخل في العصر المباسي يختلف عنه في عصر سابق؛ نتيجة تطوّر الحياة الاجتماعية، يقول مصطفى ناصف: «إذا تأملنا قصص الجاحظ وجدنا كلمة البخل تطلق على شيء لا علاقة له بالمُرف البدوي القديم. كلمة البخل في كتاب الجاحظ ربما تعني قواعد التعامل في المدينة ومفارقاتها كان الكريم في المدينة يُنفق من مال غيره، أو يضع الإنفاق في موضع الدعاية والسلطة، أو يحب أن يُقال عنه إنه بدوي أصيل. كانت عبارة الكرم أو الشجاعة قد فقدت بعض ارتباطها بالنجدة والإغاثة والتضحية، ومع ذلك فقد خُيِّل لنا أن كلمات كثيرة بقيت على حالها، وقد حدثنا الجاحظ أن الناس يختلفون في مدلولات الكلمات»⁽²⁸⁾.

ولا نعدم من تتبعه من المحدثين إلى أن سهلاً قد ذمَّ المُرف لا الكرم، وبينهما بونٌ شامع جداً. يقول محمد زغلول سلام: إن الرسالة دليمت كما أطرد عنها في كتب الأدب من قولهم إنها في مدح البخل، وإنما هي في التدبير وذكَم المُرف والتبذير، وهذا أمرٌ واجبٌ مطلوب.

وحديثه هنا حديث مقنع، فالمال عصب الحياة، والحفاظ عليه واستخدامه فيما ينفع أمورٌ تحضُّ عليها كلُّ سياسة حكيمه، ويستهدفها كلُّ هادٍ أمين⁽²⁹⁾.

- 3 -

وتجدر الإشارة إلى أمر مهمٍّ يتعلّق بالرسالة، وهو: لمن وجّه سهلٌ رسالته هذه؟ أورد طه الحاجري محقّق كتاب (البخلاء) للجاحظ عنوان الرسالة عن المخطوطة التي اعتمد عليها في التحقيق على هذا النحو: رسالة سهل بن هارون إلى محمد بن زياد وإلى بني عمّه من آل زياد، حين ذمّوا مذهبهم في البخل، وتتبعوا كلامه في الكتب⁽³⁰⁾. أمّا في طبقات كتاب (البخلاء) السابقة فالرسالة موجّهة إلى بني عمّه من آل راهبّون⁽³¹⁾، وسوّج الحاجري صنيعة، بأنّ سهلاً معروف الصلة بمحمد بن زياد⁽³²⁾. وأغلب الظن أنّ الرسالة موجّهة إلى بني عمّه من آل راهبّون، لسببين في غاية الأهمية، وهما:

1 - ما ذكره ياقوت الحمّوي⁽³³⁾ من أنّ الرسالة إلى بني عمّه من آل راهبّون، وأن الجاحظ أوردها في كتاب (البخلاء)، فهو - إذن - ينقل عن كتاب البخلاء مباشرة، وقد تجنّب الإطالة بذكرها، على حدّ تعبيره.

2 - ما ذكره سهلٌ نفسه في تضاعيف الرسالة، يشي بأن المخاطب غير ابن زياد وآله، يقول: «وقلتم: قد لزم الحث على الحقوق والتزهيد في الفضول، حتى صار يستعمل ذلك في أشعاره بعد رسائله، وفي خطبه بعد سائر كلامه، فمن ذلك قوله في يحيى بن خالد:

عدوُّ تلاد المال فيما ينوّه مَنوَعٌ إذا منّعه كان أحزما

ومن ذلك قوله في محمد بن زياد:

وخليلقتان تُقَى وفضل تحريم وإهانة - هي حقّه - للمال⁽³⁴⁾

ورأى شوقي ضيف أنّه في فاتحة الرسالة «يتوجّه بالحديث فيها إلى بني عمّه، وظن القدماء أنه يريد بني عمّه الحقيقيين من آل راهبّون، وأغلب الظن أنّه يقصد العرب»⁽³⁵⁾. ورأي العلامة ضيف مبنّي على أن الرسالة كُتبت شعوبية على العرب، وإذ زعمت أنّها لا تحمل هذا التأويل؛ فإنّي لا أستبعد أن يقصد بها العرب وغيرهم أيضاً، لا لفرض شعوبيّ، إنّما تبياناً لمنهج اقتصاديّ، وعرض لبلاغة لسان، ألم يقل الحصريّ أنّه ألفها «ليظهر قدرته على البلاغة؟ فضلاً عمّا يرمي إليه من إصلاح اجتماعيّ وأخلاقي؛ فهو ينتقد بصورة غير مباشرة، ما آل إليه حال المجتمع من بذخ وترف وإسراف.

- 4 -

يفترع سهل بن هارون بهذه الرسالة موضوعاً جديداً في الأدب العربي، يُعنى فيه بالجانب الاجتماعي وسياسة الاقتصاد، متأثراً بثقافة عصره، ولاسيما الثقافة الفارسية وكذلك اليونانية؛ إذ إنّ الرسالة حوارٌ جدليّ شائق تصوّر تمكّنه من الجدل والمناظرة وعلم الكلام. وقد أدارها سهلٌ على فكرة واحدة قوامها الاقتصاد في المعاش وحسن التدبير، وذمّ الترف والتبذير، كما ذكرنا. ويثّ في تضاعيفها معاني وأفكاراً جزئية، بأسطاً أدلّته وحججه على سلامة أفكاره ودقّتها، ووضوح معانيه وصحّتها، وسداد رأيه وخطل آراء ذمّيه. وإذا كان سهلٌ بخيلاً في حقيقة أمره - كما سلفت الإشارة - فالرسالة لا تمثّل هذه الحقيقة، ولا تقوم دليلاً عليها؛ إلّا إذا زعمنا أن البخل كان دافعاً غير مباشر لكتابتها، وأنّه ألبسها لبّوس الاقتصاد ليكون حجاباً يستر بخله، علماً أنّه لا ينبغي بخله أساساً، لكي يستتر منه، بيد أنّه ينسب إلى الحزم وصيانة النعمة. والحقّ أنّ الرسالة تمثّل هذا المعنى تماماً، وليس البخل.

وقد بدأ سهل رسالته بالدعاء لمنتقديه، بصلاح أمرهم، وجمع شملهم، وتعليمهم الخير، وأن يكونوا من أهله. ولعل هذا الاستهلال في ذاته يملك دلالة إيجابية مهمة على مهارة سهل الفكرية؛ إذ يشكل مقدمة منطقية تشي ببطلان مزاعمهم، وهساد آرائهم، كما تشي بمهارته في مخاطبة عقل المتلقي واستلاب مشاعره. وقد أردفه بأقوال مأثورة، لها الدلالة ذاتها، فقال: «قال الأحنف بن قيس: يا معشر بني تميم، لا تُسرِعوا إلى الفتنة؛ فإنَّ أسرعَ الناس إلى القتال أهلهم حياة من الفرار». وقد كانوا يقولون: إذا أردت أن ترى العيوب جمّة، فتأمل عيائباً، فإنه إنما يَعيِبُ بفضل ما فيه من العيب. وأوّل العيب أن تعيب ما ليس بعيب. وقبيح أن تنهى عن مُرشد، أو تُغري بعُشّاق. وما أردنا بما قلنا إلا هدايتكم وتقويمكم، وإلاَّ إصلاح فسادكم، وإبقاء النعمة عليكم. ولئن اخطأنا سبيل إرشادكم، فما اخطأنا سبيل حُسن التَّيَّة فيما بهننا وبينكم»⁽³⁶⁾.

ثم راح سهل يمرض ما عيب عليه من آراء وأقوال في فقرٍ مقسّمة، ويفتدّها بادئاً بعبارة: (وعبّتموني) أو (وعبّتم عليّ) أو نحو ذلك. والرسالة تشكّل وحدة متكاملة متناصبة في أفكارها ومعانيها، تتناول موضوعاً واحداً، وتمتدّ مثلاً للمقالة بمفهومها الحديث، كما رأى محمد يوسف نجم⁽³⁷⁾. وللتدليل على غزارة فكر الرجل وقدرته على تفريح المعاني وتشقيقها، وبسط الأدلة وتوليدها، وعلى مضمون الرسالة أيضاً، أسوق بعضاً منها، يقول: «وعبّتم عليّ قولي: مَنْ لم يتعرّف مواقع المُنزَف في الموجود الرخيص، لم يعرف مواقع الاقتصاد في الممتنع الغالي؛ فلقد أتيتُ من ماء ألوضوء بكّهلة، يدلّ حجْمُها على مبلغ الكفاية واشفٌ من الكفاية، فلما صيرتُ إلى تفريق أجزائه على الأعضاء، وإلى التوفير عليها من وظيفة الماء، وجدتُ في الأعضاء فضلاً على الماء، فعلمتُ أن لو كنتُ مكّنتُ الاقتصاد في أوائله، ورغبتُ عن التهاون به في ابتدائه، لخرج آخره على كفاية أوله، ولكان نصيبُ

المُضو الأول كنصيب الآخر. فعبتموني بذلك، وشتمتموه بجهدكم، وقبحتموه. وقد قال الحسن عند ذكر الشرف: إنه ليكون في الماعونين: الماء والكلأ. فلم يرضَ بذلك في الماء، حتى أرفقه بالكلأ⁽³⁸⁾. وهو، كما نرى، يبسط مقولته في الاقتصاد التي عيبت عليه، ويدلُّ عليها بمثال من واقع الناس، يتمُّ على دقة ملاحظاته، وعمق أفكاره، وتعليلها تعليلًا عقليًا، يصدُّ به مناهض الرأي على خصومه. ثم أكده بقول الحسن البصري، وإيراده لهذا القول، يتضمن دلالة واضحة على مهارته في الجدل والحجاج؛ كما أنَّ إيراد أقوال الرجال المشهورين الأعلام، يقوِّي الحجة ويُفحم الخصم.

ولهذا السبب أكثر سهلٌ من الاستشهاد بأقوال الرسول صلى الله عليه وسلم - وهو القدوة والمثال - والصحابه والتابعين والرجال الأعلام، وأعمالًا وظيفية هذا الاستشهاد أو التضمين. لذلك قال في ختام رسالته: «فلستم عليَّ تَرَدُّونَ، ولا رأيي تُقَنِّونَ»، أي إنما تردُّون أقوال السلف الصالح، وتخالفون نهجهم وسيرتهم، وليس رأيي أو سيرتي. وهذه ضريبة في الصميم؛ إذ نَسَبَ نفسه إلى الصلاح والاستقامة والرشد، عن طريق اتباع السُنَّة النبوية، والافتداء بالصالحين، وتكبُّ خصومه، وطمع عليهم بمخالفتهم الحق. فإيراد الأقوال والاستشهاد بها لا يحقق وظيفة تعبيرية جمالية وحسب، إنما يدلُّ على مقدرة في التفكير الصحيح وثقافة موسوعية أيضًا.

ويرى سهلٌ أنَّ الإنفاق في أهواء النفس وميولها يحجبها عن أداء الحقوق الواجبة عليها، وأنَّ الإنفاق في الحقوق، يحجز المرء عن الإنفاق في ميول النفس ورغباتها الجانحة. ولنسمعه يقول: «وزعمتُ أن كَسَبَ الحلال مُضْمَنٌ بِالْإِنْفَاقِ فِي الْحَلَالِ، وَأَنَّ الْخَبِيثَ يَنْزِعُ إِلَى الْخَبِيثِ، وَأَنَّ الطَّيِّبَ يَدْعُو إِلَى الطَّيِّبِ، وَأَنَّ الْإِنْفَاقَ فِي الْهَوَى حِجَابٌ دُونَ الْحَقِّ، وَأَنَّ الْإِنْفَاقَ فِي الْحَقِّ حِجَازٌ دُونَ الْهَوَى، فَمَيْتَمَ عَلَيَّ هَذَا الْقَوْلُ. وَهَذَا قَالَ معاوية: لَمْ أَرْ تَبْدِيرًا هَذَا، إِلَّا وَإِلَى جَانِبِهِ حَقٌّ

مُضْنَع. وقد قال الحسن: إذا أردتم أن تعرفوا من أين أصاب ماله، فانظروا في أي شيء يُنْفَعُهُ فَإِنَّ الْخَبِيثَ يُنْفَقُ فِي الْمَرْفَعِ⁽³⁹⁾.

وهذه دعوة إلى كسب المال الحلال، كما هي دعوة إلى أداء الحقوق، فليس حقيقاً علينا - بعد هذا كله - أن نزع من الرسالة في ذم الكرم، وتحقيق بنا أيضاً أن نعي تطور دلالات الجود والكرم العربي في عصر بني العباس، وتبدل المفاهيم والقيم الاجتماعية. وهذا ما حدا بسهل إلى طلب القنى في عصر مغاير تماماً لعصر الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم وصحابته العدول، فقد كان يرى الضيف، وإطعام الطعام، وإكرام المنتجمين، وأداء الحقوق غاية الجود والكرم العربي، وسمة من سماته المثلى، وليس البذخ والمُرف في رغبات النفس وميولها الجانحة، المتمثلة بحب الصيت وطلب السمعة، ونحو ذلك، مما لم يكن - في جملة - متأسلاً في الطباع، وشيمة من شيم النفوس. ولو أراد سهل أن ينال من العرب، ويزري عليهم، لنحا غير هذا النحو، ولسلط أكثر من سهيل، كان يسخر من كرم حاتم الطائي مثلاً، أو غيره من أجواد العرب، ويندد بهم، ويسفه خلالهم.

ويرى محمد زغلول سلام أن الدُّفاع عن الكرم وعلى تلك الصورة التي ترامت إلينا في عطاء الخلفاء أو الكرماء من عرب وفرس، لم يكن في الحقيقة لوجه الله، فضلاً على أنهم لم يُنْفَقُوا هذا المال مما حصلوا وجهوا فيه بقدر ما كان جباية من الرعية، كان ينبغي إنفاقه في صالحها، ليمود عليهم بالنفع⁽⁴⁰⁾. كما يرى شوقي ضيف أن الخلفاء العباسيين «مضوا هم ويطانائهم يحتكرون لأنفسهم أمواله (الشمب) وموارده الضخمة، بحيث كانت هناك طبقة تنعم بالحياة إلى غير حد، وطبقات قُتِرَ عليها في الرِّزْق، فهي تشقى إلى غير حد»⁽⁴¹⁾.

فأي كرم هذا الذي يتغنى به أربابه، ويشتنعون على مخالفيه؟ وقد نبّه سهل في مقام من رسالته على هذا الأمر، فقال: «ونهى

أبو الأسود الدؤالي، وكان حكيماً أديباً، وداهياً أريباً، عن جودكم هذا المولّد، وعن كرمكم هذا المستحث⁽⁴²⁾ فهو يشير إلى تبدّل المفهومات منذ العصر الأموي، عمّا كانت عليه في العصر الجاهلي والإسلامي. وقد كان إعطاء الأمان مثلاً في ذنك العصرين، منقبة محمودة، وخلة فاضلة من مكارم الأخلاق، يجوزُ المرء على نفسه لإبراره وتفهذه. والأمثلة على ذلك، كثيرة. فاضحى في العصر العباسي ذريعة للفتك بالخصوم.

ورأى العلامة شوقي ضيف أن غزارة فكر سهل تتضح في هذه الرسالة، وبكأنّه يستمدّ من معين لا ينضب، كما يتّضح إلحاحه على الممانى، حتى لكأنّه يريد أن يحصرها ويحيط بكلّ دقائقها، وتأمّل في رده على من يستحث الهرم على إنفاق ماله على الناس، وفي الملذّات، وفي الوجوه التي وضّمها تحت عينيّه مخوفاً له ومحدّثاً من تضيق ماله، فاستراة يجمع هذه الوجوه في استقصاء وتفصيل دقيق، فهو قد يُعَمِّر، وقد يُرزق الولد، وقد تنزل به بمض الكوارث، وحينئذٍ إمّا أن يحاول استرداد ماله من بعض من أعطاه لهم، ويُرَدُّ خائباً محسوراً، وإمّا أن يشكو إلى بعض الناس قلته، ولكن لن يرحموه. وفي الحالين يكون قد ضعف عن الكسب وطلب الرزق، وبذلك ضيق سهل الأبواب على من يتّسع في العطاء والإنفاق حين تتقدّم به المُنّ، بل لقد أغلقها إغلاقاً إلّا باباً واحداً فتحه على مصاريمه، هو باب الشُّح⁽⁴³⁾. ومن غير المعقول أن يكون عدم الإنفاق في السُرّف والملذّات شُحّاً؟ سهل بن هارون يقول صراحة إنّّه لا ينبغي أن يفتّر المرء بكِبَرِ سنّه، فيدعوه ذلك إلى إخراج ماله من يديه، وتحويله إلى ملك غيره، وإلى تحكيم السُرّف فيه، وتصليط الشهوات عليه. وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا﴾ [الإسراء: 29/17] فهو لم يقل بعدم أداء الحقوق والواجبات، كما ربا بالمرء أن يقعد ملوماً محسوراً. وسهل في كلامه هذا يصوّر حال

المجتمع آنذاك، وعدم مد يد العون للضعيف. ويهيب بالمرء أن يحافظ على ماله لكيلا يضطر إلى مسألة الناس، مؤكداً كلامه. بما ورد في الأثر: (اعمل لدنياك عمل من يعيش أبداً، واعمل لأخرك عمل من يموت غداً). لذا أرى في هذه الرسالة - كما رأى غيري من قبل⁽⁴⁴⁾ - انتقاداً من طرف خفي لأحوال المجتمع، وسهاسة أولي الأمر يومذاك.

وقد استقصى سهلٌ حديثه في الاقتصاد استقصاء تاماً، فعرض كل ما عَيَّب عليه، ودافع عنه بهرارة وحماسة، على شكل مقدمات منطقية، دَلَّل عليها، واستقرى البراهين والحجج من أجل إثباتها. وتطرق في تضاعيف رسالته إلى فضل الفن، وما ورد فيه من آثار مرويَّة عن حكماء العرب. وقارن بين المال والعلم، مفضلاً المال عليه، وأورد أدلته على ذلك، فجعل المال أصلاً، والعلم فرعاً، ولا يستوي أصل وفرع، مستمداً ذلك من **مصطلحات الفقهاء المسلمين**. وإن كان هذا التفضيل يحتمل المناقشة وعرض وجهات النظر، فلننا بصدد الحديث عنه.

وأيّما ما كان، فإنَّ سهلاً في رسالته هذه «يرينا تطور العقل في العصر العباسي، ومدى ما أصابه من رقيٍّ، ومن نموٍّ، ومن ثراءٍ ومن قدرة على الحجاج وبسط الأدلة، حتى ليتحوَّل الكاتب بإزاء بعض الموضوعات إلى ما يُشبه مناظرًا جدلاً، لا يزال يُردد من الحجج والأدلة المنطقية ما يحاول به أن يُقنع خصمه ويظهره»⁽⁴⁵⁾.

- 5 -

وثمة أمرٌ لا مناص من مناقشته، وأعني به ما زعمه طه الحاجري في تعليقاته على كتاب (البغلاء) الذي حققه، من أنَّ الرسالة المنسوبة إلى سهل في مقدِّمة الكتاب، إنّما هي من تأليف الجاحظ، ونحلها سهلاً⁽⁴⁶⁾، متكلِّماً فيها بلسانه، كما يتكلم القصّاص بلسان أبطالهم، مع اعتراف الحاجري بأنَّ لسهل مذهباً اقتصادياً، كتب

فيه، ودعا إليه، ودعاه بالحجج والبراهين. ثم وضع الجاحظ هذه الرسالة على هدي مما كتب سهل، وعلى ما ينبغي أن تكون طريقته، وأورد أدلته على هذا الزعم؛ فراهى أن كتاب (البخلاء) كتاب فن لا رواية، وإن لم يخل من شيء من الرواية كما يقول. واعتقد أن هذا الكلام يتناقض مع منهج تأليف (البخلاء)، الذي رسمه الجاحظ، حين بين أن الكتاب «في نوادر البخلاء، واحتجاج الأشعاء، وما يجوز من ذلك في باب الهزل، وما يجوز منه في باب الجدة»⁽⁴⁷⁾. وذكر أن سهلاً من الذين بنى عليهم كتابه، وأن بداية الكتاب ستكون برسالة سهل في البخل، وحقق فعل. وقد ذكر الجاحظ سهلاً في عدة مواضع من كتابه، ومن أهم ما قاله: «وإن وجدتم في هذا الكتاب لحناً أو كلاماً غير مُعرب، ولغطاً مَعْدُولاً عن جهته، فاعلموا أننا إنما تركنا ذلك؛ لأن الإصراب يُبْفِضُ هذا الباب، ويُخْرِجُهُ من حَذْوهِ، إلا أن أحكي كلاماً من كلام مُتَعَاظِلِي البخلاء، وأشعَاء العلماء كسهل بن هارون وأشباهه»⁽⁴⁸⁾، فهو يحكي كلام المومّ والمولدين على ما هو عليه من لحن أو خطأ، قاصداً أن يكون واضحاً في سرّ أحاديث البخلاء وأخبارهم.

ولعل أهم ما ذكره الجاحظ فيما يخص سهلاً، قوله عن أبي عبد الرحمن الثوري إنه: «شديد البخل، شديد المارضة، غضب اللسان. وكان يَحْتَجُّ للبخل ويوصي به، ويدعو إليه، وما علمت أن أحداً جرد في ذلك كتاباً إلا سهل بن هارون وهو»⁽⁴⁹⁾. أَيْقَلُ بعد هذا كله أن نزع أن الرسالة للجاحظ؛ بدعوى أن كتابه كتاب فن لا رواية، علماً أن الكتاب مبني أساساً على رواية أخبار البخلاء واحتجاجاتهم وطرائفهم، مصوغاً بقالب فني قصصي بديع شائق.

ثم ينقل الحاجري قول ابن النديم عن سهل: «وعمل للحسن بن سهل رسالة يمدح فيها البخل، ويرغبه فيه.....» ويقول الحاجري: فهل يمكن القول بأن هذه الرسالة التي كتبها إلى الحسن هي هذه الرسالة التي أوردها الجاحظ؟ وأنى لنا هذا، ولم يشر إلى رسالة (البخلاء)، ولو كانت هي لأشار إلى ذلك.

إذا يُقَرُّ الحاجري أن سهلاً كتب إلى الحسن بن سهل رسالة في البطل، بناءً على ما ذكر ابن النديم، بيد أنه لا يعترف أنها هي الرسالة التي أوردها الجاحظ، بدعوى أن ابن النديم لم يذكر ذلك. وهذا كلام مردود لأن ابن النديم ذكر بعد توقيع الحسن مباشرة، ما يوحى بذلك، فقال: «وكان أبو عثمان الجاحظ يفضله، ويصف براعته وفصاحته، ويحكي عنه في كتبه». وحققاً، فقد روى الجاحظ لسهل كثيراً من أقواله وأشعاره. وإذا افترضنا أن ابن النديم لم يتطرق إلى هذا الأمر كله، أيحى لنا أن ننكر صحة نسبة الرسالة، وقد ذكرها كثير من القدماء، قبل ابن النديم وبعدة؟ ولماذا لم يقل أحدٌ من القدماء بأن هذه الرسالة للجاحظ ونعلها سهلاً؟ قلنا إن ما فهم عن ابن النديم من أن له رسائل في البطل، كان نتيجة تحريف وقع في متن كتابه (الفهرست) وأن النص الدقيق لا يذكر إلا رسالته للحسن. وهذا ما نصبت عليه المصادر الأخرى، كما سلفت الإشارة. ولعل هذا ما دعا الحاجري إلى هذا القول؛ إذ ظن أن له عدة رسائل في البطل، بناءً على كلام ابن النديم المنقوص، فادّعى أن رسالته إلى الحسن بن سهل لهمت هذه بالضرورة، لأن ابن النديم لم يقل ذلك صراحةً، وكأنه لم يقدر صغرة ولا كبرة إلا أحصاها!!

وإذا قلنا إن ياقوتاً الحموي ذكر أن الجاحظ أورد الرسالة في كتابه (البخلاء)، ردّ الحاجري بأن كلامه تلقى بين ما ذكره ابن النديم وما جاء عن الجاحظ. وكان ابن النديم وحده انفرد بذكر هذه الرسالة، أو أن ياقوتاً لم يذكر غير هذه النكتة زيادة على ابن النديم، فكرر كلامه، عن سهل تكريراً وحسب، فلا ينبغي - والحال هذه - أن نقبل ما زاده ياقوت في ترجمته لسهل؛ لأن ابن النديم لم يذكره، ثم نحكم على النصوص بالاضطراب لهذا السبب أيضاً؟

أما ذكر ابن عبيد ربه للرسالة وإيرادها⁽⁵⁰⁾، فلا يفيد شيئاً. برأي الحاجري لأنه ينقل عن الجاحظ، وكذلك النويري (ت 723هـ)

في نهاية الأرب⁽⁵¹⁾. وإذا افترضنا صحة هذا الكلام، فكيف نفسّر الاختلافات غير اليسيرة بين ما ذكره الجاحظ وابن عبد ربه ؟ ولماذا لم يُثبت ابن عبد ربه عنوان الرسالة أو على الأصح المرسل إليهم، كما صنع الجاحظ ؟ ولست أعزو الحق إذا قلت: لا يَشترط أن ينقل ابن عبد ربه عن الجاحظ وحسب؛ بل ربما نقل هذه الرسالة عن مصدر آخر، ولعله يكون (ديوان رسائل سهل بن هارون) الذي ذكره ابن النديم ولم يصل إلينا. أضف إلى ذلك أن ابن عبد ربه المتوفى سنة 328هـ. أي قبل ابن النديم بكثير. أندلسي، وكان صهت سهل في الأندلس دائماً مشهوراً، وكانت رسائله مضرب المثل في البلاغة والبيان، بل لقد فضّله بعضهم على الجاحظ⁽⁵²⁾ (واحد النخبا) كما يقول التوحيدي.

وأعجب العجب في أدلة الحاجري أنّ أسلوب الرسالة، وطريقة سوق الآثار والاستدلال بها، وما إلى ذلك من لمحات ساخرة أشبه بأسلوب الجاحظ وطريقته لا وهذا كلامٌ يُبطل ما قبله؛ أي يتناقض مع ما ذكره هو من أن الجاحظ كتب هذه الرسالة على هدي ممّا كتب سهل، وبالطريقة ذاتها، وبأسلوب نفسه، ثم إن أسلوب سهل في رسالته لا يختلف عنه في أغلب كتاباته التي وصلت إلينا، كما نلاحظه في تفضيل الزجاج على الذهب⁽⁵³⁾. ومن حسن الحظ أنها لم تصل إلينا عن طريق كتب الجاحظ، وإلاّ لزعم زاعم أنّها له ونحلها سهلاً أيضاً! أمّا لمحاته الساخرة؛ فإنّها من خصائص أدب سهل أيضاً، يقول محمد نبيه حجاب عن طابع الفكاهة لدى سهل: «هذا لونٌ جديد من ألوان الأدب، قرن باسم الجاحظ، كإمام لهذا الفن، غير أن أبا عمرو سهل بن هارون، كان أسبق إليه منه، بل إنّ الجاحظ نفسه كان يتطّرف بفكاهاته، ويتفصّح بنوادره»⁽⁵⁴⁾. وقلنا إنّ الجاحظ كان شديد الإعجاب به، مأخوذاً بفصاحته وحسن بيانه. يفضّله ويصف براعته ويحكي عنه في كتبه، كما يقول ابن النديم، والحق أنّ تأثير سهل في أدب الجاحظ كبير جداً، ولولا إعجاب الجاحظ به، ولولا هذه الصلة الفنية التي

تقوم على وجود ملامح أسلوبية مشتركة بين الرجلين، ولاسيما في الحجاج العقلي والمزاوجة، لحجب الغمام قمة من قمم البيان المرئي⁽⁵⁵⁾. ويقول شوقي ضيف عن سهل: «وفي لهجة لسانه وأسلوب منطقه، ما يجعلنا نحس الصلة الشديدة بينه وبين الجاحظ؛ إذ يُعدُّ امتداداً - من بعض الوجوه - لهذا اللسان ونمواً لهذا العقل، وما طوي فيه من حجاج وجدل»⁽⁵⁶⁾.

وقد يقول قائل - غير الحاجري هذه المرة - ألم يصترح الجاحظ أنه كان ينسب بعض كتبه إلى سهل بن هارون أو ابن المقفع أو غيرهما، ممن طار صيتهم، وعلا ذكركم؛ ليقبل الناس عليها، ويسارعوا إلى نسخها⁽⁵⁷⁾؟ أقول: بلى، غير أن هذا كان في بداية حياته العلمية، قبل أن يعلو شأنه هو الآخر. أمّا كتاب (البخلاء) فقد ألفه بعد أن علت سنده، وأصيب بالفالج، وجلّت منزلته الأدبية، كما يرى طه الحاجري⁽⁵⁸⁾. وثمة من يرى أنه ألفه قبل وفاته بأشهر معدودات⁽⁵⁹⁾. ويجدر بنا ألا نهالغ في أمر تصريح الجاحظ، فنُدعي ما لا يقبله عقل، ولا يمتوِّغه منطق، أضف إلى ذلك أن هذا التصريح يحوطه الشك، وتكتفه المبالغة المصرفة من جميع أقطاره.

الحواشي

- (1) الفن ومذاهبه في النثر العربي، شوقي ضيف، ص 149
- (2) العقد الفريد، ابن عبد ربه 179/4.
- (3) انظر في ترجمته: البيان والتبيين للجاحظ، 52/1 الفهرست لابن التديم، ص 192 (طبعة دار الكتب العلمية، وهي المراجعة من الإطلاق). زهر الآداب للعصري القهرواني 577/1 وما بعدها. شرح قصيدة ابن عبدون لابن بدرون، ص 24-244، معجم الأدباء لهاقوت الحموي 405/3 الواضي بالوفيات للصفدي 20-18/16، فوات الوفيات لابن شاذر الكتبي 85-84/2. سرح الميرون لابن نهابة، ص 242-248. حياة الحيوان الكبرى للذهبي 480/1 ومصادر أخرى غيرها.
- (4) سرح الميرون، ص 242.
- (5) البيان والتبيين 52/1
- (6) المصادقة والمصدق، لأبي حيان التوحيدي، ص 287-288 المفردات: نافع: يُقال: نفع الماء فلاناً: أرواه، والقلة: المطش، وقيل: شدته وحرارته، احتز: عطش، والمقروء: البردان.
- (7) سرح الميرون، ص 243
- (8) انظر: الحيوان للجاحظ 374/2 375. عيون الأخبار لابن قتيبة 253/3 سرح الميرون، ص 244
- (9) البطلان، ص 40.
- (10) انظر: البيان والتبيين 238/1 الحيوان 201-202، العقد الفريد 58/5 معجم الأدباء 476/4.
- (11) البيان والتبيين 29/3
- (12) الأدب في عصر العباسيين، محمد زغلول سلام، ص 135
- (13) الفهرست، ص 180 (طبعة المكتبة التجارية الكبرى، وهي الطبعة التي كثيراً ما عول عليها الباحثون في ترجمة سهل بن هارون).
- (14) العصر العباسي الأول، شوقي ضيف، ص 536.
- (15) مظاهر الشعرية في الأدب العربي، محمد نبيه حجاب، ص 421
- (16) زهر الآداب 831/2
- (17) شرح مقامات الحريري، للشريشي، 149/5
- (18) انظر على سبيل المثال: الفهرست، ص 180 (طبعة المكتبة التجارية الكبرى)، ص 151.

(طبعة دار المعرفة ببيروت)، ص 168، (طبعة المكتبة التوفيقية، القاهرة)، ص 236، (تح: ناهد عباس، طبعة دار قطري بن الفجاءة، قطر)، ج 1، ص 218، (تح: شميان خليفة ووليد الموزة، طبعة المريي للنشر والتوزيع، القاهرة).

(19) الفهرست، ص 192، (طبعة دار الكتب العلمية)، ص 133، (الفهرست للندم، تح: رضا - تجند، طهران، 1971م).

(20) انظر: البخلاء، ص 106. الأجيبة المسكتة لابن أبي عون، ص 93. جمهرة الأمثال للمعسكري 544/1 البصائر والنفائس للتوحيدي 183/3 انظر الدرر للأبي زهر الآداب 831/2 محاضرات الأدباء 606/1 ربيع الأبرار للزمخشري 278/5 تذكرة ابن حمدون 330/2 شرح مقامات الحريري 149/5 معجم الأدباء 405/3 الواهي بالوفيات 19/16 وغيرها.

(21) أمراء البيان 162/1.

(22) مظاهر الشعبية في الأدب العربي، ص 421. والأبيات في: زهر الآداب 577/1.

(23) انظر: الحاشية رقم (20) ومصادر ترجمته.

(24) زهر الآداب 831/2.

(25) جمهرة الأمثال 544/1.

(26) أدب الخواص، للوزير المغربي، ص 83.

(27) الفهرست، ص 192.

(28) معاوورات مع النشر العربي، ص 107-108.

(29) الأدب في عصر المباسين، محمد زغلول سلام، ص 135.

(30) البطلان، ص 9: (طه الحاجري).

(31) البطلان 33/1 (طبعة دار الكتب المصرية، تح: الجارم ورفيقه).

(32) البخلاء، ص 268 (التمهيدات والشروح - وصلة ابن زياد بسهل بن هارون، التي قصدها الحاجري، تتمثل في رسالة إخوانية كتبها سهل إليه، رواها الحصري في زهره - 578/1).

(33) معجم الأدباء 405/3.

(34) البخلاء، ص 14.

(35) العصر المباسي الأول، 536.

(36) البخلاء، ص 9.

(37) هن المقالة، ص 20.

(38) البخلاء، ص 10. والكثرة: وعاء يكال به، أو المرة من الكيل. شتمتوه: قبحتموه.

- (39) البطل، ص 13.
- (40) الأدب في عصر المماليك، ص 135.
- (41) العصر المماليكي الأول، ص 45.
- (42) البطل، ص 15-16.
- (43) العصر المماليكي الأول، ص 538-539.
- (44) الأدب في عصر المماليك، ص 135.
- (45) العصر المماليكي الأول، ص 539.
- (46) البطل، ص 268 وما بعدها (ملحق المحقق وشروحه).
- (47) البطل، ص 1.
- (48) البطل، ص 40.
- (49) البطل، ص 106. والمارضة: قوة الكلام وتلقينه.
- (50) المقدم الفريد 200/6-204.
- (51) نهاية الأرب 317/3-332.
- (52) انظر: الفصل في الملك والأمواء والتحمل، لابن حزم الأندلسي 28/3 والذخيرة في معادن أهل الجزيرة، لابن بتمام الشافعي، ج 1، ق 1، ص 243-244.
- (53) انظر: مجمع الأمثال للميداني 391/2-393. شرح مقامات الحريري 332/2-334.
- (54) بلاغة الكتاب في العصر المماليكي، ص 264.
- (55) الحياة الأدبية في البصرة، أحمد كمال زكي، ص 341.
- (56) الفن ومذاهبه في النثر العربي، شوقي ضيف، 149.
- (57) انظر: التنبيه والإشراف، للمسمودي، ص 66. صبح الأعشى في صناعة الإنشا، للقلقشندي 450/14.
- (58 و59) البطل، ص 37 (مقدمة المحقق).

المصادر والمراجع

- 1) الأجدوية المسكتة، ابن أبي حنون، تح: مي أحمد يوسف، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، ط 1، 1996م.
- 2) أدب الخواص، المفروسي، أهده للنشر: حمد الجاسر، منشورات النادي الأدبي في الرياض، بإشراف دار الهملة، 1400هـ/1980م.
- 3) الأدب في عصر المباسين، محمد زفلول سلام، منشأة المعارف بالإسكندرية، د. ت.
- 4) أمراء البيان، محمد كرد علي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط 2، 1367هـ/1948م.
- 5) البهلاء، الجاحظ عمرو بن بحر، تح: طه الحاجري، دار المعارف بمصر، سلسلة ذخائر العرب (23)، ط 5، 1976م. (وهي المراجعة عند الإطلاق).
- وضبط وشرح: أحمد الموازي وعلي الجارم، دار الكتب المصرية، 1356هـ/1938م.
- 6) البصائر والذخائر، أبو حيان التوحيدي، تح: واد القاضي، دار صادر، بيروت، ط 1، 1988م.
- 7) بلاغة الكتاب في العصر المباسي، محمد نبيه حجاب، الطبعة الثانية الحديثة، ط 1، 1385هـ/1965م.
- 8) البيان والتبيين، الجاحظ، تح: عبدالسلام هارون، دار الفكر، بيروت، د. ت.
- 9) التذكرة الحمونية، ابن حمدون، تح: إحسان عباس ويكر عباس، دار صادر، بيروت، ط 1، 1996م.
- 10) التنبية والإشراف، المسعودي، تصحيح: عبد الله إسماعيل الصاوي، دار الصاوي، القاهرة، 1357هـ/1938م.
- 11) جمهرة الأمثال، أبو هلال العسكري، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم وعبدالمجيد طه، دار الجيل ودار الفكر، بيروت، ط 2، 1408هـ/1988م.
- 12) الحياة الأدبية في البصرة، أحمد كمال زكي، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1381هـ/1961م.
- 13) حياة الحيوان الكبرى، النعمري، وضع حواشيه: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1415هـ/1994م.
- 14) الحيوان، الجاحظ، تح: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، 1416هـ/1996م.
- 15) الذخيرة في معاني أهل الجزيرة، ابن بستم الشفترني، تح: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1399هـ/1979م.

- (16) ربيع الأبرار، الزمخشري، تح: سليم النعيمي، دار الخاثر للمطبوعات، قم، إيران، ط1، 1410هـ.
- (17) زهر الآداب وأمر الألباب، الحصري القيرواني، تح: علي البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط2، د.ت.
- (18) سرح العميون في شرح رسالة ابن زيدون، ابن نبلة المصري، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، مطبعة المئني، القاهرة، 1383هـ/1964م.
- (19) شرح قصيدة ابن عيون، ابن بدرون، بمنية: نزي، طبع في مدينة ليدن سنة 1846م.
- (20) شرح مقامات الحريري، الشروشي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة المصرية، سيدا، بيروت، 1413هـ/1992م.
- (21) صبح الأعشى في صناعة الإنشا، طلق عليه: محمد شمس الدين ويوسف طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1407هـ/1978م.
- (22) الصداقة والصديق، أبو حيان التوحيدي، تح: إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، 1964م.
- (23) العصر العباسي الأول، شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، ط6، د.ت.
- (24) العقد (الفريد)، ابن عبد ربه الأندلسي، ضيفه: أحمد أمين ورهيقاد مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1361هـ/1942م.
- (25) عيون الأخبار، ابن قتيبة الدينوري، دار الكتاب العربي، بيروت، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية لسنة 1343هـ/1925م.
- (26) الفصل في الليل والأهواء والنحل، ابن حزم الأندلسي، تح: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجبل، بيروت، 1405هـ/1985م.
- (27) فن المقالة، محمد يوسف نجم، دار بيروت للطباعة، بيروت، 1957م.
- (28) الفن ومذاهبه في النشر العربي، شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، ط4، 1965م.
- (29) الفهرست، ابن النديم، شرحه وعلق عليه: يوسف علي طويل، ومنع فهرسه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1416هـ/1996م. (وهي الترجمة عند الإطلاق).
- ومطبعة المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، د.ت.
- وتحقيق: رضا. تجند، طهران، 1971م (الفهرست للتدريج).
- وتحقيق: ناهد عثمان، دار قطري بن الفجاءة، قطر، ط1، 1985م.
- وتطبيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1415هـ/1994م.
- (30) فوات الوفيات، ابن شاکر الکتبي، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت.

- (31) مجمع الأمثال، المهداني، تح: محمد محيي الدين عبدالحميد، مطبعة المئمة المحمدية، 1374هـ/ 1955م.
- (32) معاضرات الأدياء ومعاروات الشعراء والبلقاء، الراغب الأصفهاني، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت.
- (33) معاروات مع النثر العربي، مصطفى ناصف، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة ((218، 1417هـ/ 1997م.
- (34) مظاهر الشعبية في الأدب العربي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، مكتبة نهضة مصر بالقاهرة، ط1، 1381هـ/ 1961م.
- (35) مجمع الأدياء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، باقوت الحموي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ/ 1991م.
- (36) نثر النثر، الآبي، تح: محمد علي قرنة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981-1983م.
- (37) نهاية الأريب، شهاب الدين اللويري، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، د. ت.
- (38) الواهي بالوهيات، خليل بن أبيك الصفدي، تحقيق: مجموعة من المريب والمستشرقين، الجزء 16 باهتداء: وداد القاضي، دار النشر هرائر شتاينر بفيسبادن، 1402هـ/ 1982م.

ARCHIVE



مع شاعر جاهلي
وفصيحة رفيقة!!!

مصطفى رجب

الشاعر الذي نستضيفه هنا سليل بيت له في الأصالة القدر المعلي، وهو نفسه كان فارساً وكان شاعراً، وإذا اجتمعت الفروسية والشعر لرجل جاهلي فإنه كان يتبوأ مكانة اجتماعية لا تدانيها مكانة، ويحفظ له أهله - وخصومه أيضاً - هذه المكانة، هيستثيره قومه إذا ادلهمت بهم الخطوب، وأقبلت عليهم التوازل، ويفزعون إليه إذا تناول عليهم شعراء أعدائهم ليثود عنهم بلسانه قبل أن يثود عنهم بسيفه.

وشاعرنا يلقب بين العرب بمعود الحكماء، أي أنه يفعل الفعلة الحسنة ليتأسى به الحكماء - وليس العامة - في فعلته هذه، وقد جاء هذا اللقب في القصيدة التي سنتحدث حولها بعد قليل، وكان له أربعة إخوة هو خامسهم وكان لكل منهم مزية خاصة تميز بها، وهم أبو براء عامر الملقب بملاعب الأسنة، والطفيل الملقب بطفيل الخيل لشدة وصفه إياها، وربيعة والد لبيد الشاعر المخضرم ويلقب بربيع بن عامر بن صعصعة. وأمهم أم البنين بنت ربيعة بن عمرو، أحد فرسان بني عامر بن صعصعة المشهورين.

وقد فخر لبيد بن ربيعة بنسبهم هذا وذكر أعمامه الخمسة وافتخر بجده أم البنين، ولكن القافية ألجأته إلى أن يجعل أعمامه أربعة لا خمسة، وقال بعض الدارسين بل إنه أراد أن يذكر الأربعة الأحياء منهم وكان أبوه قد مات.

القصيد:

يبدأ معاوية قصيدته بالحديث عن قلبه الذي لا يريد أن يسلو
 ذكرى حبيبته سلمى، فهو يلح على هذا القلب في أن ينسى وأن يغلن
 إلى حقيقة المن التي بلغها والتي بلغتها سلمى أيضاً. لقد شابت رأسه
 وشاب شعر سلمى وشاب شعر كل من كان في مثل منه حتى لقد
 انصرفت الفتيات اللاتي كن يحطن به أيام شبابه، انصرفن عنه
 ومنعهن من مواصلة شيه وشبههن، فانصرفن عنه ونسین عهده، بل
 إنهن تعمدن أن يقطعن علاقاتهن به، كما يطلع الإنسان ثوبه ويلقيه
 بعيداً عنه، أوليست سلمى واحدة من هؤلاءنك الغد الأماليد اللاتي
 يستهوين الشباب، وتزدهيبن الفتوة، وتشوقهن الرجولة الطالعة؟
 أوليست سلمى واحدة من بنات حواء اللواتي:

إذا شاب شعر المرء أو قلّ ماله **فليس له في ودهن نصيب**
 فليحمل معاوية قلبه إذاً على أن ينسى، وليجتهد في أن ينسى
 كل علاقاته مع سلمى ومع صديقاته وصديقات سلمى المابقات:

اجد القلب من سلمى اجتناباً واقصر بحد ما شابت وشابا
 وشاب لداته، وعدلن عنه **كما أنضيت من لبس ثيابا**
 والشبه بالشيء ينكر، فإذا كانت أحواله وأحوال سلمى الآن
 تثير الرثاء، فإن تقدم المن بهما جعلهما أشبه بالنابل الذي يرمي
 النبل فتطيش رميته، ولا يصيب هدفه، فإذا كانت يده تغطى الآن
 هدفها، فإنها كانت فيما مضى قوية صلبة لا تغطى إذ ترمي، إن
 الشاعر يشبه جاذبيته للفتاء بالنبال، التي يصطاد بها الصياد الماهر
 متى يشاء، حتى إذا أصابه الكبر، وقعت به شيخوخته، فليس له إلا
 أن يتذكر أيام الشباب، أيام كان يستطيع إغواء الجميلات اللاتي
 يستهوين حينما كن، حتى ولو كن مخبات في بيوتهن.

وقد كانت سلمى أيضاً ذات جاذبية صارخة ترمي الرجال فتصطاد منهم من تشاء، وقد اصطادها واصطادته فأيهما إذا الصائد الماهر؟ إن سلمى اصطادته في الوقت الذي كان هو فيه يبسط شباكه ليصطادها، سلمى هذه ملقاة اليوم، عجوز شمطاء أكل عليها الدهر وشرب، فإذا رمت اليوم رجلاً تريد أن تصيده فإن رميتها تطيش، لأن أسلحتها لم يعد لها بريق، ولم تعد بها قوة على الصيد والقنص، ومع ذلك فإن لسلمى تلك منازل وبيوتاً أقامت بها فلا بأس على معاوية أن يمر على تلك المنازل لتستروح نفسه في أفنانها ذكريات ذلك العهد البعيد الجميل، لقد بلّيت هذه المنازل أيضاً، وأصبحت تشبه آثار الكتابة القديمة:

هَإِنْ تَكُ نَبِلَهَا طَاشَتْ وَنَبِلِي هَقْدَ نَرَمِي بِهَا حِقْباً صِيَا
فَتَصْطَادُ الرِّجَالُ إِذَا رَمَتْهُمُ وَأَصْطَادُ الْمَخْبِأَةِ الْكَفَا
هَإِنْ تَكُ لَا تَصِيدُ الْيَوْمَ شَيْئاً وَأَبَ فَتُصِصُّهَا سَلَمًا وَخَا
هَإِنْ لَهَا مَنَازِلُ خُلُوبَاتٍ عَلَى نَمَلٍ وَقَفْتُ بِهَا الرُّكَا

إن الشاعر يطوف بالصحراء، ويقترب من وديان بالقرب من المدينة (يثرب) ويطوف حول ماء لأهلها يسمى (نَمَلَى) كانت سلمى تسكن في المنازل التي تلوح بقاياها حول انحناءات الوديان في تلك المنطقة، وهو يشبه لنا بقايا هذه النجار ببقايا سطور مكتوبة، ولكنه ينفخ داخل الصورة الشعرية التي تكررت عند كثير من شعراء الجاهلية. غير أنه لا يكتفي بهذا التشبيه كما اكتفى غيره من الشعراء^(١).

ولكنه يقول إن هذه الكتابة أو هذه السطور التي تشبه ما تبقى من آثار ديار سلمى، سطور واضحة، كتبها كاتب مقنن بذل في كتابتها جهداً، وعانى في تميمتها وتزييقها لتحوز إعجاب مَنْ يراها:

هَلْ لَهَا مَنَازِلَ خُلُوبَاتٍ عَلَى نَعْلَى وَقَفَتْ بِهَا الرُّكَابُ
 مِنَ الْأَجْزَاعِ اسْفَلَ مِنْ نَمِيلٍ كَمَا رَجَعْتَ بِالْقَلَمِ كِتَابُهَا
 كِتَابَ مَحْبَرٍ هَاجٍ بِصَبْرِ يُنَمِّقُهُ، وَحَاذَرَ أَنْ يُعَابَهَا

ما الذي يفهده الاستفراق في الصورة على هذا النحو؟ يريد الشاعر أن يقول: إن منازل المحبوبة كانت أنهقة رشيقة كذلك الكتابة التي يجودها الكاتب إذا أراد أن يكتب هيدقق في تجميل كتابته وتنميقها؟ أم يريد أن يقول لنا إنه شاعر فنان استهوته الصورة الشعرية فتسي محبوبته واستغرق في المشبه به وغاص في تفاصيله؟ أم كان هو نفسه أمياً فإذا تحدث عن الكتابة ظنّها عبثاً ثقيلاً يحتاج إلى معرفة (هاج: يعرف الهجاء) ويصر (بصير) وقدرة فنية (ينمقه) وقلق فني (حاذر أن يعاب)؟ أم أن الشاعر وقف ناقته أمام هذه الديار ثم غاب عن وعيه أمام تداعي الذكريات، فلم تستلم لغيبوبة فنية لاشعورية جعلته يصرح بنا بعيداً عما يفكر فيه، فإذا هو ينسى نفسه أمام هذه الأطلال كما نسينا، ويلهو عن نفسه كما لها عنا، وإذا به فجأة يحدث نفسه ويتوقع أن ترد عليه سلمى من داخل هذه الأطلال، أو لعله ظن أن تلك الديار سترد عليه سؤاله عن أرض سلمى الجديدة، إنه ما يزال واقفاً ينادي، وقد نسي أنه عجوز مسن:

وَذُو الشُّوقِ الْقَدِيمِ وَإِنْ تَعَزَّى مَشُوقٌ حِينَ يَلْقَى الْعَاشِقِينَ
 فَلَا بَأْسَ عَلَيْهِ مِنْ أَنْ يَنْسَابَ خِيَالُهُ قَلِيلاً أَمَامَ هَذِهِ الْمَرَابِعِ الَّتِي
 شَهِدَتْ أَجْمَلَ أَيَّامِ شَبَابِهِ ثُمَّ إِذَا هُوَ يَسْتَفِيقُ عَلَى رَجْعِ الصِّدْقِ...

وقفت بها القلوب فلم تجبني ولو أمسى بها حي أجابا
 لقد أفاق شاعرنا من غيبوبته على رجوع صدى ندائه، واستيقن أنه يخاطب ديّاراً لا أنهمس بها، ولو كان بها أحد حياً لأجاب نداه،

فالمصبراء شاسعة ممتدة، وأطلال الديار المهجورة موحشة، ولا تدب الحياة إلا في شاعرنا المجوز وناقته السريعة التي وقفها أمام الديار... وإذا به يلتفت إلى هذه الناقاة الأصيلة التي لم تفارقه كما فارقت محبوبته ولم تتخل عنه بعد أن غزا رأسه الشيب، ولو أنه ناداها لأجابته، وإذا فلا بأس عليه أن يتجه بالخطاب إلى ناقته متحدثاً عنها وكأنه يتحدث إليها، وإنه ليمدحها كأنها صارت بديلاً للمحبوبة:

وناجية بعثت على سبيل كأن على مفانها ملايا
وانظر إلى لفته كيف تفيرت من السهولة العذبة إلى الوعورة
الموحشة، هذه الوعورة التي جاءت لنا بالمغابن هذه وهي أسفل بطن
الناقاة، وجاءت لنا بالملاب وهو نوع من الطيب فهو هنا يمدح ناقته بأن
عرقها رائحة طيبة، والناجية هي الناقاة السريعة، ونحن نفهم من
وصف الشاعر لناقته بهذين الوصفين: السرعة وطيب رائحة العرق،
أنها ناقاة لا تستريح.. فكثرة العرق تتسبب عن كثرة بذل المجهود،
ونفهم من هذا أيضاً أن شاعرنا لم يكن يستريح. فمادامت ناقته عريقة
دائماً مع سرعتها وخفتها، فمعنى ذلك أنه كثير النقل والحركة، وإذا
يجول هذا بخاطرهم أمام الأطلال يستفيق لنفسه ويذكر أهله، وابتعاده
عنهم، ويذكره وصفه لناقته بسرعة العودة إلى أهله...

ذكرتُ بها الإياب، ومن يُسَاهِرُ كما سَاهَرْتُ يَنْكُرُ الإِيَابَ
وإذا يذكر الشاعر أهله، يتداعى إلى خواطره ما كان فيه أهله
من صراع وحرب وشقاق، ويفتخر بأنه تمكن من راب الصدع الذي
نابهم وتمكن من لم شملهم بعد ما تفرق، لقد كان بنو كعب بن ربيعة
من أبناء عمومته، ويبدو أنهم قتلوا رجلاً قرشياً ثم تفرق أمرهم
واختلفوا، ودب بينهم الشقاق حتى يئسوا من إصلاح حالهم، والظاهر
لنا من الأبيات أن معاوية بشهامته تمكن من احتواء تلك الخلافات،
ووحدهم بعد تفرق، وجمع صفوفهم بعد تشتت، فأمسوا إخواناً بعد أن

أصبحوا أعداء، وتحمل عنهم شاعرنا دية القتل من ماله الخاص وأراد أن تكون هذه من بعده سنة يتبناها من يسمى في الصلح بين الناس، ولم يعمد شاعرنا إلى صنيعه ذلك خداعاً لأحد، ولا ظلماً لأحد، ولكنه فعل ذلك ليعتد الحكماء على هذا السلوك أعني سلوك مصلح الحق في الفصل بين المتنازعين حتى لو أدى سلوك الحق إلى أن يتحمل المصالح في الإصلاح وإحقاق الحق دينَ المدين، وسداد غرم المصير:

رايت الصدع من كعب فاودي وكان الصدع لا يَعمدُ ارتقابا
فامسى كعبها كعباً، وكانت من الشفتان قد دُعيَتْ كعبا
حملتُ حمالة القرشي عنهم ولا ظلماً أردتُ ولا اختلابا
أعود مثلها الحكماء بعدي إذا ما الحق في الأشيع نابا

إن شاعرنا يشعر بأنه صنع صنيعاً عظيماً، وأتى مكرمة خارقة فتصوره لها بنم عن تقديره البالغ لأثارها، ولا ينهي لنا أن نستصغر هذه المكرمة لأن الصلح بين قبيلتين كان له في الجاهلية شأن عظيم، وقد بقيت لنا معلقة زهير بن أبي سلمى شاهداً ودليلاً على عظمة الحارث وهرم اللخمين أصلحاً بين عيس وذبيان بعد حرب ضروس، فمعرفة العرب بضراوة الحروب واستمرارها وما تبعته بين أهلها من الذعر والقلق، جعلهم يُعظّمون من يسمى إلى الإصلاح، ويقوم دعائم السلم، فشاعرنا أضاف إلى مجده الموروث، مجداً مكتسباً بأن يسمى في إصلاح شأن أبناء عمومته بعد أن دبت بينهم البغضاء، وغشيت حياتهم العداوة التي لا تكاد تبقى على رحم بينهم، وشاعرنا يفخر بأنه سبق بهذه المكرمة قدامةً وسُميراً من أبناء قشير بن كعب، وكانوا هم أولى بإصلاح ذات بينهم منه وهم أهل لذلك كما يشهد لهم الشاعر، ولكن كونهم أطرافاً في النزاع منعهم من أن يكونوا دعاة للصلح ورأب الصدع حتى لا يظن بهم الضعف والجبن. إن الشاعر يذكر عن فعلته

تلك التي يرجو أن يتأمنى بها الحكماء، أنها طيبة من العذبات، وأنها نعمة تفضل بها على قومه من بني كعب ليكفيهم شر أعدائهم الذين ذاق قومه بأسهم وعلوم أنهم ليسوا بضعفاء، بل إن أعداءهم هؤلاء قادرون على أن يحيلوا النهار ليلاً، ويجعلوا بني كعب يرون النجوم ظهراً كما يقول:

سبقت بها قدامة أو سُمِّيراً ولو دُعِيَها إلى مثل أجابا
واكفَّيها معاشرَ قد ارتهم من الجرياء فوقهم طبابا

فالصورة الشعرية هنا تشبه تلك الصورة العامة رؤية النجوم في الظهر، وهي كناية عن أشد الضيق، وأعظم البلاء حين يضيق صدر الإنسان، وتضيق عليه الأرض بما رحبت وتثقل الدنيا في عينه، فالطباب التي يذكرها شاعرنا هي الخرز الذي يكون في قرية الماء من أسفل، يشبه به النجوم، والجرياء هي السماء.

ولم يفضل الشاعر ذلك إلا بعد أن لمس من قومه ضيقاً شديداً وهو يشبه ذلك الضيق تشبيهاً طريفاً، فيقول: ألا ترى إلى تلك الناقة المعجوز التي يقل اللبن في ضروعها، فهي لا تدرك لبناً إلا إذا ضغطوا على فخذها ضغطاً شديداً؟ ألا تكره تلك الناقة هذا الأسلوب، وهذا اللون من ألوان الحلب؟ لأنه يكلفها مشقة وجهداً؟ إن قوم الشاعر يكرهون دفع الدية كما تكره تلك الناقة المعجوز (الناب: الناقة المعجوز) المُصاب (وهو الحلب بقوة ضغط الفخذين):

يهرُ معاشرَ مني ومنهم هريزُ الناب حانرت العصابا
هشاعرنا إذ يتعمل هذه الدية، ويأتي تلك المكربة، فإنما يأتي صواباً من الأمر، وسيورث قومه من بني غنى ومن بني كلاب مجدداً يتفاخرون به، وإذا، فإن له الحق كل الحق أن يشكر لنفسه هذا الصنيع، وإن الشموخ بالذات ليتأمن ويتضخم عند شاعرنا، فهو يمدح

نفسه، ويمدح فعلته، ويسرف في هذا المدح، ثم يخشى أن يقع مدحه
لنفسه من قومه موقع المن فيفسد عليهم حياتهم، فيمدحهم أيضاً:

فإن أحمدُ بها نفسي فيأني أتيت بها غداً تذا صوابا
وكنت إذا المظيمة أفضحتهم نهضتُ، ولا أدبُ لها دبابا
بحمدِ الله، ثم عطاء قوم يفتكون الفنائم والرقابا
إن الشاعر خشي أن يكون طول تمدحه بمكرمته تلك فيه
مساس بقومه، فيشمر سامع القصيدة بأنهم قوم بخلاء، بخلوا بماله
وتحمل الشاعر هذا البخل فدفع من ماله الخاص، أو يشمر بأنهم قوم
فقراء لا يستطيعون دفع الدية عجزاً عنها، فذكر الشاعر أنه من قوم
يعزرون عبيدهم ولا يقتلون على الفنائم ليؤكد بذلك أنهم لم يصادروا
في عدم دفعهم الدية عن جبن وخوف ولا عن فقر وشح، وإنما رغبوا
في الدفع طلباً للحرب، واستعداداً للنزال، وعاد يؤكد هذا المعنى فيقول
إنهم من الطفيان بحيث يمتدون على الأرض المعشبة مهما يفضب
المقيمون على تلك الأرض:

إذا نزل السحاب بأرض قوم رعيناه إن كانوا غضابا
ثم يذكر في آخر بيتين في قصيدته أنهم في رعيهم نبات الأرض
يستعينون بأموالهم من الجهاد والإبل:

بكل مقلص عيل شواه إذا وضعت أعنتهن ثابا
ودافمة الحزام بمرفقها كشاة الريل أعنت الكلابا

الهوامش

1) وصف ما بقي من الأطلال خصيصاً بارزة من خصلخص الشعر الجاهلي، وقد وجدنا في آثار الشعراء الجاهليين هذا التشبيه شائعاً - أقصد تشبيه الأطلال الباقية بـسطور بالية تكاد تتمحي من أثر الزمن - قال عبدالله بن عنمة الضبي (المفضلات: ص 379):

فلم يبق إلا نملة ومنازل كما رد هي خط الدواة مدادها
وقال نهد بن ربيعة (الزواني: ص 110):

وجلا السيول من الطلول كأنها زُرْ كَجِدْ متونها اقلاؤها
وقال امرئ القيس (ديوانه: ص 89):

فلما نبتك من ذكرى حبيب وعرفان ورسم عنت آياته منذ أزمان
أتت حجج يمدني عليها فأصبحت كخط زيور هي مصاحف رهبان



أصول النظر الشعري

محمد بن عياد

مدخل:

عرف النقد العربي الحديث تطوراً ملحوظاً في مطلع القرن العشرين، بعد أن استثمر وقع صدمة الحداثة طوال القرن التاسع عشر وخاصة في الثلث الأخير منه. ولكن هذا التطور لم ينبئ على مصادفة، إنما هو يستند إلى مرجعيات مختلفة تألفت كلها في سبيل تطعيمه بملامح فنية وإخراجة على النحو الذي آل إليه.

ويُعد إبراهيم عبد القادر المازني - بحكم انتمائه إلى جماعة الديوان - أحد الأعلام الذين ساهموا بكتاباتهم النقدية في الارتقاء صُعداً بالشعرية العربية. فطموح الرجل كان كبيراً، وهو يتحسس مختلف المناهذ التي من شأنها أن تؤصل حركة النقد الشعري، ومن ثمة الإبداع الشعري.

وفي سبيل ذلك لم يدخر المازني جهداً في استلزام مختلف مصادر المعرفة النقدية حديثها وقديمها، عربيها وغربيها. ولكنه - لقاء هذا الجهد المزيج - لم يقف موقف المستوعب السلبي، إنما هو تجاوز - بالتأمل الحصيف - رصيد الآخر، ليعطي لتقده الشعري خصوصية تليق بالمرحلة التاريخية التي ينتمي إليها، وتليق أيضاً بالجماعة التي تحتضنه.

كان ذلك في كتاب نزع أنه ذو فائدة معرفية لأنه اختص في نقد الشعر من ناحية، - مما يعني وضوح المشروع العلمي في ذهن صاحبه ولأنه يوحى باقتراح نظرية متكاملة في الشعر بحكم ما وضع له من عنوان. وسيتكفل البحث بتحديد معالم النظرية إن صحت تسميتها كذلك.

هستمنسى - في هذا البحث - إلى اختراق كتابه «الشعر: غاياته ووسائله»، اختراقاً تقاصياً لنقف على أبرز مفاهيمه الإنشائية أولاً، وننبين قيمتها العلمية ثانياً، من خلال تعاملها مع الرصيد النقدي السابق لها والمعاصر لها كذلك، لنفهم مدى إسهام مرجعيات النقد هذه في بلورة نظرية مدرسة الديوان إلى الشعر، ونقف على مقاربات تلقي الضوء على مدى ما بلغته هذه المحاولة لدى المازني من جدة، مقارنة بما توصل إليه أبرز أعلام التنظير الشعري المعاصرون. وممولنا في ذلك ألا نقف وقفة الباكى على الأطلال يستلهم منها المعرفة لاعتقاده حوزة التراث العربي كل ضروب المعرفة، وألا نقف وقفة طويولية نقر بأسبقية العرب على المغرب في مجال النقد الأدبي المعاصر لأن ذلك خلط تاريخي منافي للنظر الموضوعي.

حد الشعر:

لا تكاد نمثر - في كتاب المازني - على تعريف واضح للشعر، إنما هو يهدي جملة من الآراء المبثوثة - في شيا الكتاب - تلثتم، وفقاً لما نعتقد، لتمثل رؤية شاملة للشعر ووظائفه، قد لا ترتقي إلى مستوى النظرية.

وينطلق المازني - في ملامسة أولى للشعر - من اعتباره أضفان أحلام ووسائل أطماع، مثله في ذلك مثل العالم المحيط بالإنسان. ألهمت «الحياة نفسها حلاً تنسج خيوطه الأمانى والأوجال وتسرجه الظنون والآمال»⁽¹⁾. فلا مجال لإخلاء العالم من هؤلاء النفر الحالمين وكما أخلص أهلاطون جمهوريته منهم ونفاهم عنها مخافة أن يقسد عليه وصفهم الإنسان الطبيعي وإنسلته الحسابي الذي خلقه خلوا من العواطف بريئاً من الاتفعالات، لا يضحك ولا يبكي، ولا يحزن ولا يغضب ولا تقالي به خدع الآمال ولا تهبط به صادق الهاس إلى آخر ما ألزمه من الشمائل الحلوة والمناقب الجميلة»⁽²⁾.

ويستشهد المازني على وجود هذا البعد الحالم في القول الشعري، بأحد الشعراء الإنجليز وهو «شيلي» القائل: «لقد كان الشعراء في العصور الأولى التي مرت بهذه الدنيا يسمون تارة مشرّعين، وطوراً أنبياء، حسب العصور التي ظهرُوا فيها، والأمم التي نبغُوا منها. صدق الأولون، فلن الشاعر جامع أبداً بين هذين في نفسه، لأنه لا يقتصر على رؤية الحاضر كما هو، ولا يجتزئ باستطلاع القوانين والأنظمة التي ينبغي أن تنزل على حكمها أمور (أي الحاضر)، بل يستشف المستقبل من وراء الحاضر. فليست خواطره إلا الزهرة التي يجنيها الزمن الأخير ونوَّارته، وما الشعر إلا موقف الأمم وياعث الشعوب ورسول الانقلابات في الآراء والتقليد»⁽³⁾.

وإذا كان الشعر عالم الحلم، فمن الطبيعي أن يقود المازني ذلك إلى عدم الأخذ بالتعريف الذي يرى الشعر كلاماً موزوناً مقفى ويقف عند هذا الحد، فهذا التصور حليق بأن يدخل في الشعر ما ليس منه ولا قلامة ظفر. وواضح من هذا الموقف أن المازني يحيل على تعريف «قدامة بن جعفر» دون أن يذكره، فمصادر الاستلham ليست - هي تقديرننا - ما هو مذكور منها فحسب. إنما هي كذلك ما يحال عليها سلباً فلا يُمتد به. فقدامة هي تفكير المازني حاضر بنهايه أو قل برفضه.

ويرفض المازني - إلى ذلك - تعريف «شلجل» الذي يرى الشعر مرآة الخواطر الأبدية الصادقة وذلك لأن الشعر لا يمكن أن يكون - كما زعم «شلجل» - مرآة الخواطر الأبدية الصادقة، وليس هو إلا مرآة الحقائق المعسرية، لأن الشعر لا يقبل له بالخلاص من عصره، فحكيمته حكمة عصره وروحه روح عصره»⁽⁴⁾.

وهذا الدحض الذي نلاحظ عند المازني مرتبط بعنصر الحلم الذي أسلفنا الحديث في شأنه. فليس الحلم مفضلاً عن الكون، إنما هو الصورة التي تشتهي النفس أن يكون الكون عليها. لذلك، لا ينحصر مدى الشعر - عند المازني - فيما تنطبع به النفس من إشرافات غنائية عاطفية، بل هو يفتح - في امتداده وتداعيه - على العالم الخارجي، تميه النفس

وتصطدم به اصطداماً مثيراً، ثم تستخلص منه الرؤى وتعود إليه بالفعل والتأثير العميق.

وإنَّ وعى المازني هذا البعد الفاعل في الإنشاء الشعري، فإنه لم يحكم توظيفه أو يحسن التعبير عنه. بل نلاحظ لديه نوعاً من الارتباك في تمحيص الشعر للعاطفة حيناً والفكر حيناً آخر. فهو يقول: «وبعد، فإن الشعر مجاله العواطف لا العقل، والإحساس لا الفكر، وإنما يُعنى بالفكر على قدر ارتباطه بالإحساس. ولا غنى للشعر عن الفكر. بل لا بد أن يتدفق الجيد الرصين منه بفيض القرائح ويتعصى بنتاج العقول وجني الأذهان. ولكن سبيل الشاعر أن لا يُعنى بالفكر لذاته ولسداده ورزاقته بل من أجل الإحساس الذي نبهه أو العاطفة التي أثارته فالفكر من أجل الإحساس شعر. والإحساس شعر. أما الفكر لذاته فذلك هو العلم، وعلى هذا أكثر من كتبوا في الشعر من **فحول العلماء والشعراء**»⁽⁵⁾. ويضرب المازني على ذلك مثلاً من شعر يزيد ابن الطُّشيرة⁽⁶⁾. القائل:

«هذيتك أعدائي كثير وشقتي بعيد وأشياعي لديك قليل»⁽⁷⁾

البيت حمئياً في الإبانة عما نريد. فابن الطُّشيرة يسوق هذه الأخبار لا قصداً، إنما من خلال تحريك النفس ونزو القلب لها. والبيت يمتزج - في آن - بأجزاء نفس القارئ لأن القائل بث فيه كمده الباطن وحسرتة الدخيلة، ونزع فيه الآمال، فانتقل إحساسه منه إلى القارئ، وتقلل من نفسه إلى نفس القارئ⁽⁸⁾.

والملاحظ هنا أن المازني يردد - في هذا التحليل - إلى نظرية حازم القرطاجني في التخجيل. وهي تنهض إلى بنية ثلاثية قوامها المحاكاة والاستغراب والتعجيب. وهذه البنية تستند - في نشأتها - إلى عاملين متلازمين: وصف أحوال الأمور المحركة إلى القول، ووصف أحوال المتحركين لها. فعند حازم القرطاجني أن «أحسن القول وأكمله ما اجتمع فيه وصف الحالين»⁽⁹⁾. ذلك أن «المعول عند حازم - في معالجة جهات

الشعر - على ما تعلق بها من الأحوال التي لها علاقة بالأغراض الإنسانية⁽¹⁰⁾.

فبالمحاكاة يستوعب الشاعر كل ما يمكن أن يقع في محيط التجربة الإنسانية. ولكن - مع ذلك - تنهض المسافة بين الهياة التي عليها أشياء العالم في واقعها، وبين الهياة التي تكون عليها في ذهن المبدع.

ذلك أن الاستيعاب لا يخلو من دلالة ذاتية فتصبح معاني الأشياء وعياً ذاتياً بها، من خلال سجع الأنا المتكلم وتلافيفه.

وهنا يتنزل الاستعراق باعتباره استثماراً - من لدن المستقبل - للمفارقة بين ما عهده من وصف الأشياء، وبين ما تراه عليه هذه الأشياء في ذهن المبدع. وآية ذلك «أن النفس - إذا خُيِّل لها في الشيء ما لم يكن موهوداً من أمر معجب في مثله - وجدت من استعراق ما خُيِّل لها مما لم تعهده في الشيء ما يجده المستعرق لرؤية ما لم يكن أبصره قبل»⁽¹¹⁾.

هغاية الوعي بالعالم عبر الوجدان - وذلك هي اللحظة المسماة بالمحاكاة عند حازم - إنما هي التأثير في المتلقي بوجه من الوجود، وحمله على الانتباه إلى ناحية ما في المعنى. وإذا هو المفهوم المؤدي إلى الاستعراق. أما التعجب [عند حازم] فإنه مرتبط بلون من المفاجأة العارة لا تفارق الاستعراق وتتصل بها يستشعره المتلقي من تحويل - يسهر أو غير يسهر - في الأشياء الموجودة في الأعيان. ومن خواص الإنسان - فيما يقول ابن سينا - إنه يتبع إدراكه للأشياء النادرة انفعال يسمى التعجب⁽¹²⁾.

فإذا كانت المحاكاة خلقاً للأشياء في الذات، وإذا كان الاستعراق لدى المتلقي فهماً لذاتية الإدراك عند الباث، فإن التعجب التذاذ - من جانب المتلقي - بذاتية هذا الإدراك... هو تحول لفضل الخلق لدى الباث إلى نشوة فهم لدى المتلقي.

فالحقول الشعري - لنعود إلى القضية الأم - يغدو علاقة جندل

متبادل بين الفكر والإحساس أو حركة امتزاج ثلاثي بين القائل - وهو مصدر الشعر - وبين المتلقي - وهو موضع التأثير - وبين الكون - وهو موضوع التأثير.

هكذا، تقوم جسور التواصل بين البعد الذاتي - في القول الشعري - وبين البعد الإنساني المطلق، فهغدو هذا القول ترجمة عن الهواجس والأحلام الإنسانية المشتركة، حتى وإن بدت الفنانة ملابحة - الموهلة الأولى - في الفعل الشعري. ولكن تراشع البعدين لا يهتئ قيمة البعد الفني الذاتي، فهو المنطلق الأساسي في بناء الفعل الشعري. وهو ما يميز الشعر، وإلا غدا كل الكلام - أيًا تكن درجة غنائيته وإيفاله الوجداني - كلاماً شعرياً، وليس إلى ذلك من سبيل.

لذلك، كان الجانب الذاتي - في الأقاويل الشعرية - يجعلها «أشد الأقاويل تحريكاً للنفس، لأنها أشد إضماراً عما به علقه الأضرار الإنسانية»، فيما يرى حازم القرطاجاني⁽¹³⁾.

ولذلك أيضاً، كان «لا بد في الشعر - فيما يرى المازني - من عاطفة يفضي بها إليك الشاعر، ويستريح أو يحركها في نفسك ويستثيرك. وإذا كان هذا هكذا، فقد طرح من الشعر كل ما هو (نثري) في تأثيره، أو ما كان في جملته عبارة عن (قائمة) ليس فيها عاطفة، ولا هو مما يوقف صواطف القارئ ويحرك نفسه ويستقرها مثل شعر الحوادث اليومية»⁽¹⁴⁾.

وبذلك، ينخرط الشعر في فعل التخيل الحقيقي. فلما كانت المحاكاة تجسداً لواقع العالم على ذات المبدع الشعري، أضحت هذه المحاكاة الشعرية نقلاً متميزاً - منفرداً وذاتياً - لما يدور في الكون من وقائع. ولذلك فضلاً عن كون هذه المحاكاة تعد تشكيلاً طارئاً لمعطياته عبر الذات المتخيلة. ذلك هو التخيل. أما التخيل فتأثير في المتلقي بالتخيل. ولا يكون ذلك إلا بإحاطة التخيل بكافة مستويات الخيال في النص ومختلف مراتبها ومشاربها والإلمام بها دفعة واحدة. إن هذه النظرة

الشاملة إلى وقائع الكون من خلال الاستهباب الذاتي الفنائي، هي وحدها الكفيلة بتقديم موقف كوني يحمل المتلقي على الانتباه إليه بقرائن نصية معينة. أما الإحاطة الجزئية والمنقوصة فقاصرة عن التأثير في المتلقي، لأن الشعر رؤية كونية قبل كل شيء، وليس هو شتاتاً من المواقف. هالانا كيان متكامل ولا ينظر إلى الأشياء في غنائته من زاوية دون أخرى. وإلا يكن ذلك، تنعدم الرؤية الكونية في الشعر ويفقد مواقف وشذرات متناثرة وينتفي دوره الوظيفي. يقول خليل أبو جهجة حول نشأة التجربة الشعرية: «أما عناصر التجربة، فليست مجموعة من الأفكار المبعثرة، المفككة، التي يعمد الشاعر إلى إفراغها في قوالب وجدانية من الشعر، إنما هي صورة متكاملة، متناسقة، تتعاون أجزاؤها في التعبير عن حالة أحسها الشاعر وعانها وفكر بها. وتنصهر في هذه العملية التعبيرية، الانفعالات والأفكار والأخيلة، والإيقاعات الموسيقية، وتتولد هذه العناصر في ذات الشاعر، التي تشهد تجربة عميقة من بداية العملية الشعرية حتى نهايتها» (15).

ذلك أن فعل التخيّل - كما يرى «كولردج» - هو القوة الإدراكية المؤلفة والجامعة بين الصور، والناقلة لها من الشتات إلى التوحد. فالتخيّل - بهذا المعنى - إعادة صياغة لأشياء العالم وفق نسق علاقي جديد، وليس إنشاء لعالم جديد. وشرط هذه الصياغة، أن تكون وفق أنماط لم يتعوّدها الحس من قبل، ولا استشرها المبدع في نفسه سالفاً. وهنا تأتي الطرافة والاستطراف والاستغراب الذي أسلفنا الحديث في شأنه. وهو لا يتم إلا بشرط ما يمكن أن نصطلح عليه بالإفضاء، أي حديث النفس المنشئة إلى النفس المنشئ لها، وهذا الإفضاء هو في الأخير ضرب من التوحد الصوتي، حين ينصهر الصوتان المتميزان في الأصل، ويخرجان من المنشئ إلى التوحد.

شعر البنية وشعر التأثير في علاقتهما بالوزن:

يميز المازني تمييزاً دقيقاً بين الكلام الذي هو شعر في بنيته، وبين

الكلام الذي هو نثر في الأصل، ولكنه شعر في تأثيره، رافضاً - في هذا المعنى - ما يقوله المويلحي: «ويوجد الشعر في المنثور كما يوجد في المنظوم، إذا أحدث تأثيراً في النفس. ومثل ذلك ما تراء في كلام الأعرابي، وقد سئل عن مقدار غرامه بصاحبه فقال: «إني لأرى القمر على جدارها أحسن منه على جدران الناس». وكقول الآخر: «مازلت أرىها القمر حتى إذ غاب ارتته»⁽¹⁶⁾.

فهذا الكلام «عند المازني» نثر شبهه بالشعر في تأثيره، ولكنه ليس بشعر. فقد تغلب عليه الروح الخيالية ولكنه يقتدر إلى الجسم الموسيقي. فكما لا تصوير بلا ألوان، كذلك لا شعر إلا بالوزن. ويستشهد المازني - على ذلك - بكلام الفيلسوف الألماني «هيجل»: «الوزن أول ما يستوحيه الشعر ولعله ألزم مما عداه»⁽¹⁷⁾. ويوغل المازني في التجريد بإلقاء الضوء على النشاط التعبيري لدى الإنسان منذ العهود المسيحية، فينتهي إلى أن الشاعر يستشعر الخفة بعد أن ينظم إحساسه شعراً، وتتدفق عواطفه وزناً، إذ لم تنزل العواطف العميقة الطويلة الأجل - مذ كان الإنسان - تبقي لها مخرباً، وتتطلب لغة موزونة. وكلما كان الإحساس أعمق، كان الوزن أظهر وأوضح وأوقع»⁽¹⁸⁾.

ولا مناص من أن نلاحظ - على هذا النطاق - أن استشعار الخفة ليس مقتصرأ على المنشئ وحده، إنما هو يمتد إلى القارئ - أو قل إلى السامع - في تكامل وظيفي يجعل الوزن مفتاح الإفراز التعبيري عند المنشئ، ومفتاح ما استقلق واستمصى من الفهم عند متقبل الشعر أيضاً. فكانما الوزن خيط رابط بين طرفي العلاقة الخطائية. وكأنما هو صمام الأمان الضامن لانعقاد الميثاق الشعري بين الطرفين، بدليل حديث المازني عن الوزن يكون «أظهر وأوضح وأوقع، والمقصود بهذا الوقع هو ما ينطبع في نفس القارئ من آثار تجعله منساقاً لسلطة الشاعر.

ولعل المازني متأثر - في هذا الموقف - برأي ابن طباطبا فيما يحدثه الوزن الشعري في نفس القارئ - أو السامع - مع طرب ونشوة

وجذال تيمثر عليهما سبيل الفهم والتمثل. قال ابن طباطبا: «وعبار الشعر أن يورد على الفهم الشائب، فما قبله واسطفاه فهو واف، وما مجّه ونفاه، فهو ناقص. والعلة هي قبول الفهم الناقد للشعر الحسن الذي يرد عليه ونفيه للتبجح منه واهتزازه لما يقبله وتكرّره لما ينفيه، أن كل حاسة من حواس البدن، إنما تتقبل ما يتصل بها مما طُبعت له إذا كان ورودها عليها لطيفاً باعتلال لا جور فيه... والنفس تسكن إلى كل ما وافق هواها وتقلق مما يخالفه، ولها أحوال تتصرف بها، فإذا ورد عليها في حالة من حالاتها ما يوافقها اهتزت له وحدثت لها أريحية وطرب، فإذا ورد عليها ما يخالفها قلقت واستوحشت»⁽¹⁹⁾.

على أن شبكة الإلهام تمتد - عند ابن طباطبا - ليشعح نسجها لاعتدال التركيب وعذوبة اللفظ يشاركان الوزن وظيفة إطراب الفهم، وكأنما هو يؤسس بذلك لمفهوم النص الذي يرتقي بالعناصر المنعزلة إلى مستوى الجمع التآلفي الكلي. لذلك يقول ابن طباطبا: «والشعر الموزون ليقاع يطرب الفهم لصوابه، وما يرد عليه من حسن تركيبه واعتدال أجزائه. فإذا اجتمع للفهم - مع صفة وزن الشعر - صفة المعنى وعذوبة اللفظ، فصفا مسمومة ومعقولة من الكبر، ثم قبوله واشتماله عليه. وإن نقص جزء من أجزائه التي يعمل بها، وهي اعتدال الوزن وصواب المعنى وحسن الألفاظ، كان إنكار الفهم إياه على قدر نقصان أجزائه. ومثال ذلك الفناء المطرب الذي يتضاعف له طرب مستمعه المتفهم لعنايه ولفظه مع طيب الحانه. فأما المقصر على طيب اللحن منه دون ما سواه، فنقص الطرب. وهذه حال الفهم فيما يرد من الشعر الموزون مفهوماً أو مجهولاً»⁽²⁰⁾.

اقتران الوزن بالعاطفة:

من مقومات عناصر النظرة الشعرية عند المازني، نلاحظ اقتران

الوزن بالمعاطفة لديه. وهو اقتران يتم بين الوزن وبين الحالات الشعرية التي يكون عليها الأنا الفنائي، حين ممارسته فعل الكتابة الشعرية.

فالمعلوم أن الشاعر وهذا من مسلمات إنشائية الشعر، لا يمكن أن ينظم شعراً إلا إذا عاش حالة شعرية واقعية أو متعمصة في الخيال، فهي لازمة في كلا الحالتين. ذا هو المقام التلغظي الذي ينشأ فيه المخاض الشعري. وهذه الحالة قد تتصورها تنوعات احتداد حيناً، ولحظات تراجع وارتقاء حيناً آخر. فالشاعر الفذ هو الذي يرسم بالكلمات إيقاعات ذاته، بجسمها في أن إيقاعاً موسيقياً، أو وزنًا - على الأقل - كما يرى المازني.

لذلك، يكون الإيقاع الشعري الموسيقي محلياً بالضرورة للإيقاع الذاتي الفنائي، فلا فكاك بينهما. وأحدهما ظل ملازم للآخر.

فإذا كان المازني قد انتبه إلى هذا التحايل، فإن ذلك معزو - في تقديرنا - إلى وصيه الحاد بفعل الكتابة الشعرية، من غير أن يوغل في تفسير ذلك وتعليله بالتظهير التجريدي، إنما هو يدركه بالفطرة.

ومن عجب أن يعتبر المازني بالوزن منظوراً إليه في معناه العام المتسع، دون أن يقصر الحديث على الوزن العروضي. إنه بذلك يكون قد حقق هدفين معرفيين أساسيين: هو ينظر إلى الوزن من جهة كونه جوهراً لا من جهة كونه بناء متشكلاً، ثم هو يفتح أفق الوزن من نحو مناطق أرحب تضم الوزن العروضي وغيره، فإذا بالحديث عن الوزن ينقلب إلى حديث عن الإيقاع في معناه الجامع. ومن أدراكنا أن الإيقاع الذي نقصد - لا بل يقصد - لا يكون مفتوحاً على ما نسميه اليوم بالإيقاع المجرد أي ذاك الذي يُدرك ذهنياً، لا أدناً، ويتشكل وفق التطور الحاصل في مسالك أبنية المعنى، من توازن وجدلية وثباتية وانفتاح وانغلاق وتجمع هرمي وتناظر، وغير ذلك من أبنية إنتاج المعنى. يقول المازني في سياق حديثه عن الوزن وتثمينه لقيمته الجوهرية الأساسية، بعيداً عن فعل التشكل والتجسيد -:

«فالوزن ضروري في الشعر، وليس هو بالشئ المصطلح عليه، ولكنه جوهرى لا بد منه. وإن شئت فقل هو جثمان الشعر. وليس يكفي أن تدعوه ثوباً يخلعه الشاعر على معانيه، فتشير بذلك على أنه شيء منفصل عن الشعر، لأن الإنسان لم ي اخترع الوزن ولا القافية ولكنهما نشأ منه. ولا شعر إلا بهما، وبالوزن على الأقل، قال «بيتهوفن»: «النغم حياة الشعر الحسية». ألا ترى كيف أن ما تحتويه القصيدة من معاني الروح يصير شعوراً حسياً بالنغم؟»⁽²¹⁾.

وتسترعي اهتمامنا - في كلام المازنى متحدثاً عن الوزن - عبارة ليس هو بالشئ المصطلح عليه». وليس ذلك - من قبل المازنى - تهرباً من تعريف الوزن، بل الموقف أعمق من ذلك - فيما نرى - إذ الوزن الذى لا يصطلح عليه، إنما هو يتجاوز الوزن المروضى المؤلف ليضحي جامعاً لكل ضروب الإيقاع. هو إذاً **الوزن الحر الخارج عن** حدود المؤسسة وغير المعلوم الحد. هو هامش التعبير الحر - مثلما يلاحظ ذلك «هنرى مشونيك»⁽²²⁾ - يوهزه الخطاب للمنشئ يقول ما يشاء متوطناً التسمية الدلالية لإبلاغ المحطور والمسكوت عنه، مثلما يتوطأ التسمية الدلالية عبر ضروب المجاز البلاغى، بل لعل الإيقاع عند «مشونيك» أبلغ من المجاز البلاغى، فهو قد محض الإيقاع للدلالة دون سائر العلامات اللغوية. وهو القائل «الإيقاع هو المعنى».

فمسالك الإيقاع غير المقيد، تستمد وجاهتها من وجودها الخطابى خارج الأطر العلامية المعروفة، إلى درجة أن مسالك الإيقاع تلك تغدو هي حمالة المعنى من غير أن يكون لها وجود قبلى في ذهن الشاعر المبدع. نحن إذاً إزاء بنية ثلاثية متماسكة الأطراف هوامها الإيقاع الذاتى، هالإيقاع الشعرى الموسيقى، فالتخييل.

إن الإيقاع الذاتى تصوير لحركة الأنا الغنائى وتموجاتها عبر تجربة معايشة اللحظة الشعرية. والإيقاع الشعرى الموسيقى هو مجمل الفنون

التفهمية التي تجسد حركة الذات، أيا تكن طبيعة التنظيم، سواء أكلن حسياً مدركاً بالأذن أم مجرداً مدركاً بالذهن. والتفخيل هو الحصلة الدلالية المترتبة على تفاعل إيقاع الذات وإيقاع موسيقى الشعر.

فليس التفخيل - بهذا المعنى الوارد في رؤية المازني الشعرية - إعادة إنتاج لأشياء الواقع في ذهن. فهذا التعريف الذي نبطله وننفيه عن الشعر، فقد ينطبق على التخيل القصصي، وعلى التفخيل النثري عموماً. إنما التفخيل الشعري الذي نقصد هو ارتسام لملاحح الشهود الذي تستطعمه الذات الغنائية في عالم الأحلام، وذلك من خلال تجربة المخاض الشعري مجمدة في ضروب الإيقاع. ولابد من أن نلاحظ في هذا السياق القرابة الدلالية بين تخيلين:

- التفخيل بما هو نقل للمتمخيل من حيز المنشئ إلى حيز المستقبل قصد التأثير فيه على نحو مدروس. وهذا المفهوم الذي أسلفنا الحديث في شأنه قد اقتبسه المازني من نظرية حازم في الشعر.

- والتفخيل الذي نحن بصدد هنا أي ذلك الذي عرفناه بكونه الحصلة المترتبة على تفاعل إيقاع الذات وإيقاع موسيقى الشعر، وهو تفاعل هدفه التأثير في القارئ.

وهذا المفهوم معاصر، وقد انتبه إليه المازني لما قبل أن يبلوره «هنري مشونيك»، نقول ذلك دون شطط أو انحياز أو تعصب مخيل بالروح العلمية، لأن المازني لم يقترح نظرية متكاملة في الشعر.

والحق أن ثمة قرابة بين المفهومين، إذ تتمثل نقطة اشتراكهما في أن كليهما يمرض عن اعتبار التفخيل مجرد إعادة صياغة لأشياء الواقع، إنما هو يتجاوز البنية الذهنية المجردة لكون بنية وجدانية نابعة من صميم التفاعل بين الأنا والكون. فببساطة نقول إن التفخيل - بمفهوم حازم - استيعاب حالم وإذن تحريفي للكون، والتفخيل - بمفهوم المازني - رصد لإحساس الذات الوجداني من خلال قنوات الإيقاع.

ثم إن نقطة التقاطع الأخرى هي هي كون التخيل يمر في الحالين بلحظتين: الأولى استيعابية وتخص المنشئ، والثانية تأثيرية ولها علاقة بالتقبل.

هالذات الغنائية تنفتح - أثناء تجربة المخاض هذه - على عوالم الحلم واللذة والاشتياق - بالمفهوم المصوفي لهذه الكلمة - والخصوبة الثرة. وهي كلها عوالم تنهض بديلاً عن الكون المتدهور المتدنّي.

فيمكننا أن نعرّف التخيل - وفقاً لهذا التصور الازدواجي - بكونه مجموعة حالات شعورية مختلفة، تتداول على الذات الغنائية الصاعية إلى نعت الكيان تعبر عنها مسائل الإيقاع.

فلا نرى ضرورة للفصل بين فعل الإيقاع وفعل التخيل في الشعر. فهناك ضرب من التلازم الوثيق والمحايطة الواجبة بين هذين المكونين المشيدين لكيان الشعر وجسمانه - كما يقول المازني - وكنا قد أسلفنا الحديث في هذا أعلاه.

ولعل هذا التلازم هو الذي يؤدي إلى تجاوز نقیصة تمييز الشعر من النثر على أساس حضور الوزن أو عدمه. فالوزن سمة إيقاعية ملازمة للشعر والنثر معاً. ونستحضر هنا مثلاً ظاهرة التوازن والازدواج السجمي في الرسائل، لنفهم أن بنیه النثر قد تقتضي أيضاً الوزن مكوناً حتمياً. إنما يتميز الشعر من النثر بهذا التلازم الثلاثي بين الإيقاع وبناء الذات وتحصيل الدلالة. وذلك هو ما حدا بالمازني - وإن لم يتعمق دراسة علاقة الإيقاع بالتخيل - إلى القول الآتي: «فليس الشعر كما يقول دوريزورث، نقیض النثر. كلاً كذلك ليس الحيوان نقیض النبات، ولكن بينهما - على ذلك - فرقاً عضوياً لا سبيل إلى إغفاله، وليس النظم مرادفاً للشعر، ولكن الوزن - على هذا - جسمانه الذي لا بد منه، ولا غنى عنه. وقد يكون النثر شمرىاً جائشاً بالعواطف، ولكنه ليس شعرىاً. ولا بد من تفهم ذلك، فإن فيه الحد بين الشعر وبين غيره من فنون الكلام»⁽²³⁾.

ونفهم من ذلك، أن العاطفة الملحوظة في النثر، وما يترتب عليها من انفعال للذات - وهي بصدد البناء - لا قيمة لها. وهي - إذ تتجرد من هذه القيمة - لا تكون ذات صلة بالإيقاع والمعنى. ومن ثمة، فإن النثر مخالف للشعر من جهة دور العاطفة، فهي جوهر في الشعر. وهي ذات وظيفة مختلفة - رغم جيشانها - في النثر. فقد تكون العاطفة في النثر وسيلة تأثير في القارئ واستدراار لتعاطفه ودموعه، كما يحدث في الروايات والمسرحيات العاطفية والتراجيدية.

النص الشعري بين القيمتين الذاتية والتأثيرية:

لا يفضل المازني عن الربط بين قيمة النص الشعري الذاتية وقيمتها التأثيرية. فإذا كان امتياز الشعر بالتأثير في المتلقي، فليس لشاعر فضل «إلا بسهولة مُدخل كلامه على النفس، وسرعة استيلائه على هواها، ونبله الحظ الأوفر من ميلها. وإنما يلائم الشاعر بين أطراف كلامه، ويسلوق بين أغراضه، ويبني بعضها على بعض، ويجعل هذا بسبب من ذلك، لتكون عبارته أهمل باللب، وأملك للسمع والقلب، وأبلغ في التأثير»⁽²⁴⁾.

فليست ميزة الشعر في أنه أكثر تأنفاً من غيره، بل المزية في قدرته على إللاج المعنى ذهن القارئ.

وهذا التحايط بين فعلي الكتابه وتأثيرها في المتلقي، يهيئنا إحالة مزدوجة: هو يستحضر في أذهاننا ما نسميه اليوم بالتفاعل بين جمالية النص وجمالية التقبل، علما بأن الثانية تعد ركيزه أساسية في إنشاء الأولى، وفتقاً لما انتهت إليه أبحاث مدرسة التلقي الحديث، حتى إن «بارت» يحدثنا عن متعة النص التي تستحيل إلى لذة حينما يجتلي القارئ بنية النص الدلالية العميقة انطلاقاً من علاماتها النصية الجمالية.

وهذا التحايط الذي أسلفنا في شأنه الحديث، يرجعنا - من ناحية أخرى - إلى المكانة التي يبوئها عبدالقاهر الجرجاني المتقبل في حياة أدبية النص وإتمام علاقات الجمال فيه.

وفي النظم، تتداعى الحدود المسيجة لعنى اللفظة المستقلة عن التركيب. وحينها فقط تجد الاستعارة المجال السانح لتعمل فعلها، فـ «من خصائصها التي تُذكر بها - وهي عنوان مناقبها - أنها تعطيك الكثير من المعاني بالهسيهر من اللفظ، حتى تخرج من الصداقة الواحدة عدة من الدرر، وتجنّي من النقص الواحد أنواعاً من الثمرة»⁽²⁵⁾.

وفي النظم كذلك، تتهاوى العلاقة بين الدال والمدلول، وتعمل عناصر التأسيس المتضامة الكلية لتتشّ نضيداً من العلاقات. وبذلك يُفعل النص، بخروجه عن أن يكون شتاتاً من الكلمات، ليهنو كياناً معبراً عن موقف من الكون ومؤثراً في المتلقي.

إن اللغة الأدبية عموماً والشعرية خصوصاً - إذ تقع في حيز النظم - بمفهوم عبدالقاهر الجرجاني - إنما هي تكشف عن طاقاتها الشعرية والجمالية، سواء أكان ذلك في التائر، في الشجو أم الإشجاع.

فهلمس النص الشعري ضُملة أشكال زخرفية، إنما هو بنية استعارية شاملة يقتضيها النظم اقتضاء. وهو أيضاً حالة مخاض نفسي ووجداني لتأسس على قيمتي التائر والتأثير⁽²⁶⁾.

فإذا كان المازني يربط بين جماليته النص والتقبل - إذ تكون العبارة «أفعل باللب وأملك للسمع والقلب وأبلغ في التأثير» - فإنما هو يصرف إلينا قول الجرجاني «واعلم أن من شأن العبارة أنك كلما زدت إرادتك التشبيه إخفاءً، ازدادت الاستعارة حسناً، حتى إنك أغرب ما تكون إذا كان الكلام قد ألف تأليفاً إذن أردت أن تفصح فيه بالتشبيه، خرجت إلى شيء تعافه النفس ويلغظه السمع»⁽²⁷⁾.

فالاستعارة إذن آلية محكومة بالنظم. وتحتكم في الآن نفسه إلى المتقبل يستفيد منها ليتأكد المعنى لديه، أو يتحدد فهمه بقرينة فتتحقق مشروعية الاستعارة نفسها بعد فعلها في السامع. وهذا معنى قول أبي هلال العسكري: «الاستعارة نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل

اللفة إلى غيره لغرض. وذلك الفرض إما أن يكون شرح المعنى وفضل الإبانة عنه، أو تأكيد والمبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ أو لحسن المعرض الذي يبرز فيه. وهذه الأوصاف موجودة في الاستمارة المصيبة. ولولا أن الاستمارة تتضمن ما لا تتضمنه الحقيقة من زيادة فائدة، لكانت الحقيقة أولى منها استعمالاً⁽²⁸⁾.

الغموض الشعري:

إن براعة اللفظة الشعرية ليست معدودة - عند المازني - شرطاً ضرورياً للتأثير في المتلقي. إنما شرطها الأساسي هو الإبانة والوضوح.

ولذلك يرفض المازني «الغموض الشعري» معتبراً إياه عيباً في الشعر، ذلك «لأن الكلام مجمول للإبانة عن الأغراض التي هي النفوس، وإذا كان كذلك، وجب أن يتخير من اللفظ ما كان أقرب إلى الدلالة على المراد وأوضح في الإبانة عن المعنى المطلوب ولم يكن مستكره المطلع على الأذن، مستنكر الموزع على النفس، حتى يتأبى بفرابته في اللفظ عن الإيهام، أو يعتق بتمويس معناه عن التبيين»⁽²⁹⁾.

هكأننا بالغموض الذي يقصده المازني غموض المعنى أو هو غموض اللفظ الذي يترتب عليه تمدد تأويلي. ذلك أن الشعر عنده يتحمل وظيفة أخلاقية دقيقة، ولما كان أقرب في تصوير المعاني وأظهر في كشفها للفهم وكان مع ذلك أحكم في الإبانة عن المراد، وأشد تحقيقاً في الإيضاح عن الطلب، وأعجب في وضعه، وأرشق في تصويره، وأبرع في نظمته كان أولى وأحق أن يكون مؤثراً⁽³⁰⁾.

لذلك نعتقد - ونحن نقرأ الغموض الشعري عند المازني من هذا الموقع - أن هذا الغموض يقترن عنده بثنائية التخيل والتخييل، وهما مصطلحان نقتبسهما عن حازم القرطاجني في تصويره للشعر.

إن الكلمة الشعرية - عند المازني - تغمض وتستعصي على الفهم

إلى الحد الذي لا يفقدها فاعليتها ويضمن جدواها، ويصبح الغموض آنذاك تخيلاً أي فعل محاكاة للعالم في تشكيله، فهما يصبح التأثير تخيلاً.

لذا أن نفهم الغموض إذن بمعنى الاستهباب التخيلي للكون، لأن محاكاة الكون حرفياً غير جائزة حينما تنقل أشياء العالم وأحداثه ووقائمه إلى كلمات، فالاستهباب التخيلي ينأى - بطبعه - وهذا معروف منذ أرسطو الذي أقر أن مجرد إطلاق الأسماء على الأشياء تأويل لها أي تحريف وتخيل - الاستهباب التخيلي ينأى بطبعه عن المرجع الواقعي وإذن يحايثه الغموض حتمياً، فلا يكون الغموض، بمعنى التعتيم أو الإغماض إنما هو المسافة القائمة بين العالم وترجمته إلى كلمات [الذلك ينفي منظرو الواقعية في الأدب اليوم، ومنهم فيليب هامون، قدرة اللفظ على محاكاة العالم نظراً إلى اختلاف طبيعته كل منهما، فاللفة لا تحاكي إلا نفسها. أما محاكاتها للعالم فنون له].

أما معنى التخيل، فهذه بمعنى المنصر المصاحب للتخيل، ويكون هذا المنصر ذا تأثير في المتلقي.

وهي تقديرننا أن المازني يرتد في هذا التصور - بشعور منه أو من غيره، فتلك مسألة حسنها منظرو التناص إذا اعتبروا أن كل نص لا يكتبه إلا وهو يستعصر واعياً أو غير واع نصاً سابقاً له - يرتد المازني إذاً إلى حازم القرطاجني في فهم الظاهرة التخيلية فهو القائل: «والتخيل أن تتمثل للسامع من لفظ الشاعر المخل أو معانيه أو أسلوبه ونظامه وتقوم في خياله صورة أو صور ينفع لتخيّلها وتصوّرها أو تصوّر شيء آخر بها انفعلاً في غير روية إلى جهة من الانبساط أو الانقباض»⁽³¹⁾.

ومازني - بذلك - يلج بنا مناخات معرفية عميقة لا تكفي بوصف الشعر في صورته الشكلية، إذ يعتبره رواد الشعرية - قديماً وحديثاً - في الأعم الأغلب - وزناً وتخيلاً.

إنما المازني يرى الشعر ميثاقاً بين وجدان الشاعر وكيان المتلقي، أي هو وظيفة كونية بانية فاعلة في صلب التاريخ وليس هو كهنوتية تاريخانية (أي تقبّع على هامش الفعل التاريخي أي لا تاريخية) وتفضل عن وهّاج العالم ولا تنفذ إليها بالتأثير والتصويب والتعديل.

إن للشعر وظيفة تداولية، كما نقول اليوم بلغة المناهج النقدية المصرية، أي إنه كلام إنجازي يغيّر - ما إن يفوه به الشاعر ويتلقاه المتقبل - نمط العلاقات القائمة في الكون. فليس فعل التأثير لاحقاً بفعل الإنشاء، إنما هما متعاينان، فكانما الشعر - بطبيعته - يغيّر ما بالكون دون أن يقصد. إن الشعر هو أصل التمييز الإنساني - كما يقول الفيلسوف الألماني «مارتن هايدغر» - فبه يُعرف الكون جوهرًا، وبه تُعرف اللغة ولا يُعرف هو باللغة.

إن الشعر بمثابة التمييز التلقائي الفطري، يميّز عن العالم كما هو، هو المود بالعالم إلى أصوله ووجوده البدئي من قبل أن تدنس يد الخليفة. وهذه الصفة تجعله جوهرًا نافذًا إنجازيًا في انتقام العلاقي السائد في الكون. وعبثًا يحاول بعض النقاد إخراجه من هذه الدائرة الأنطولوجية، بعد إلصاق نموت التضايف والتقوقع والأنانية والاستقالة به. فذلك مدحوض بحكم طبيعة الشعر وجوهره، يدافعان عن وجوده ووظيفته وشرعيته الكونية دفاعاً تلقائياً.

إن الشعر - عند المازني رؤية كونية جامعة تتطبع معالمها في الذات فتخرج من الوجود النظري إلى حيز الوجود الفعلي، لتؤثر في الآخر الذي هو جزء من الكون. فالعملية الشعرية إذاً مسلك انعكاسي: تنطلق من الكون ثم تعود إليه، وجدان الشاعر في هذا المسلك طرف وسيط.

ولهذا، يقول المازني: «قد تبلغ بالمباراة الجارية الحافلة ما لا تبلغ بالكلام المفوّض، بل قد يكون التأنق - إذا أسرف فيه الشاعر أو الكاتب، أو جهل مواضعه وأخطأ مواقفه أو تكلف له على غير حاجة إليه - حائلاً بينه وبين ما يريد من نفس القارئ»⁽³²⁾. ثم يتابع قائلاً: «بل فضيلة التأثير

راجعة أيضاً - وهي القلب - إلى شعور جم وإحساس قوي بما يجري في
الخاطر ويجهش في الصدر وإلى القدرة على إبراز ذلك في أحسن
حالة⁽³³⁾ ويضيف ذلك أن السرور واللذة الحاصلين من الشعر إحدى
غاياته ولا ريب، لأنه إذا لم تحصل المتعة فقد ضاع فعله وصار كأنه لم
يكن، ولكنها ليست الغاية القصوى، وإنما نتج هذا الخلط من الجهل وعجز
الذهن عن التفكير الصحيح⁽³⁴⁾.

فكانما الشاعر - والعبارة للمازني- «نبي عصره»، يسمو بمجتمعه إلى مزيد من الرقي الفكري. وعلى ذلك يستشهد المازني بقول «سكوت»: «لا تجد شعباً - مهما بلغ من استبحاشه وعنجهيته - لا يصفى إلى أغاني شمرائه وما تضمنت من أخبار آبائه وأجداده وشمرائهم ومبادئهم وأخلاقهم... وليس في الأرض من يُنكر فعل الشمر وتأثيره الأخلاقي»⁽³⁵⁾.

ومرة أخرى يظهر - في هذا المستوى من تصور الظاهرة الشعرية - تأثير حازم القرطاجني في المازني، إذ المقصود بالشعر عند حازم - كما يفهم ذلك جابر عصفور - «هو إتهاض النفوس إلى فعل شيء أو طلبه أو اعتقاده أو التخلي عن فعله أو طلبه واعتقاده... إن نجاح الشعر مرتبط بمدى العون الذي يقدمه إلى الإنسان في تجاوز مستوى الضرورة إلى مستويات أكثر سمواً تصل الإنسان بكل ما يجب أن يكون عليه باعتباره المخلوق الذي فضله الله على كثير من خلقه»⁽³⁶⁾.

إن الإبداع الشعري يفدو - بهذا المعنى - عملية خلق جديد للذات بقدر استيلاء الآخر استيلاءً مستمراً، لغاية سمو النفس مقارونة بالبدن. وتصبح الفضيلة التي يدعو إليها الشاعر - من هذا المنظور - إثارة النفس على البدن وإثارة للفكر على النفس⁽³⁷⁾.

فيعتبر الشعر إذاً عملية تطهير نفسي وتعميق تربية روحية غايتها ترويض الجسد لقائدة الروح. ولذلك نتحدث عن الاستيلاد، وليس هو عملية تنمية للبنية الجنسية أو الفيزيائية، إنما هو شأن توازن بين البعدين

الفاعلين. ويضرب المازني - في سياق تبيينه أن لذة الشعر ليست غاية القصوى بل إن غايته القصوى هذه كامنة في وظيفته الكونية - مثلاً مفيداً يقيم في صلبه علاقة جدل حي بين الغذاء الجسدي والغذاء الروحي، فيقول: «ألا ترى أن المرء يأكل، ولا ترى مع هذا أحد يقول إن اللذة المستفادة من الطعام هي غاية الحاجة إليه، بل الناس جميعاً يعلمون أن الغاية من الطعام الصعبة والقوة والقدرة على استخدام قوى الجسم، فكانما أرادت الطبيعة أن تجعل من اللذة المكتسبة من الطعام شاحداً لشهوته حتى يتم لها ما تريد ويستيسر ما قصدت إليه»⁽³⁸⁾.

هالشعر إذاً أعمق من المتعة الأنفية العابرة، إنما هو حافظ استهلاكي نطاقة الفرد على التحكم في جسمه لغاية السمو بروحه. هو يصيب مكان الخلق، بما يجعله فعلاً بنائياً، لا مجرد حدث ذوقي وانطباعي.

يبين إذاً القارئ الفطن (Lecteur averti) بمفهوم «توبوروف» حاضراً بكل قلعه في النص الشعري عند المازني. هو القارئ الذي يتوقعه المنشئ ويكتب له قصداً، مراعيّاً كفايته النحوية - كما يرى ذلك «أمبرتو أكو» - وكفايته المقامية⁽³⁹⁾ وقدرته على تفكيك شفرة الخطاب استكمالاً للمقصد الشعري وطلبه الأنا الفنائي إلى الآخر المتلقي، وإن لم يكن محدداً تحديداً تعينياً أو زمنياً أو جغرافياً.

مخاطبة الشاعر المدى الأقصى في الإنسان:

حينما نتحدث عن خلق جديد للإنسان عن طريق التأثير الشعري، فليس ذلك يعني إنشاء عديمياً له انطلاقاً من لا شيء، لأن هذا الموقف استنقاصي تهيجيني. إنما نعني بالخلق الجديد، تحريك المقدرات الكامنة فيه، وفي ذلك اعتراف بأنها موجودة لدى السامع والمنشئ معاً. وتلك نظرة تميمية إلى الإنسان تكرر من محوريتته ومركزيته في الشعر وفي الوجود.

وهي تقديرنا، أن المازني انتبه إلى أن الشعر لا يمكن أن يخرج بهال من الأحوال عن هذه المركزية، وإلا يكن، يفد هذياناً وهراء.

يقول المازني: «وغاية الشعر أن يُدخل في متناول الحس والمواطف والمدرجات، وكل ما له وجود في العقل، وأن يوقف الحواس الخاملة، والمشاعر الراكدة وأن يملأ القلب ويشعر النفس كل ما تستطيع الطبيعة البشرية احتماله، وكل ما له قدرة على تحريكها وابتعاثها، وأن يدرب المرء على الاستمتاع بتجبير عظمة الجلال والأبد والحق، وأن يمثل ذلك للإحساس ويحضره للذهن... وأن يسد النقص في تجارب المرء، وأن يثير فيه تلك العواطف التي تجعل حوادث الحياة أشد تحريكاً له وتجعله أشد اعتماداً لقبول المؤثرات على اختلاف أنواعها ودرجاتها، لأنه ليس للإنسان حاجة إلى التجريب الشخصي لتحريك فيه هذه العواطف، بل حسب ظاهراً التجريب الذي يهيئه له الشعر»⁽⁴⁰⁾.

ليس هذا بيميد - فيما نعتقد - عن موقف الفيلسوف الألماني «مارتان هايدغار» الذي يعتبر **الشعر جوهر الحياة** القادر على الإيصال إلى صميم الكون وممكناته. فعنده - وقد ألمحنا إلى ذلك أعلاه - أن بالشعر تُدرك معاني الكلمات قبل أن تُدرك الشعر بالكلمات.

لذلك، تغدو الحالة الشعرية - وهي هنا متحولة ومتحركة من المنشئ إلى المستقبل - هي آلية معرفة الكون وينبغي أن تكون التجربة الوضعية أداة هذه المعرفة.

فالشعر إذاً جوهر الحياة وروحها، من جهة كونه ينهض بدلاً عن تجربتها. وبغيره لا يُوصل إلى الحياة. وإن هذا التصور الوارد عند المازني، نستطيع أن نسمة ببلوغ المدى الأقصى في الإنسان، وهو المدى الذي تتعلق عنده الذات من قهود الحال والزمان والمكان والنسبية عموماً، لتعاني عوالم الحلم والإطلاق. وثمة، تشعر بالنشوة الكبرى، نشوة الخلق المتجدد.

والشعر - حينما يلامس قضايا الواقع وي طرح إشكالاته، في لغة إحيائية، من غير أن يقدم لها حلول - إنما يُوقى الابتذال والسطحية.

فالشعر - بهذا المعنى - لا يجسد الواقع من أجل التجميد، إنما

هو يفعل ذلك طلباً للتجريد، أي لغاية بناء الذات المطلقة في كيان الإنسان.

إن الشعور الاجتماعي - وفقاً لهذا المنظور - ينصهر منطقياً وجدلياً ضمن استراتيجيات إنشائية الأنا الكلية المطلق، الذي يتجاوز الأنا الفردي⁽⁴¹⁾ والأنا الجماعي. وكأنما الشعراء - في تماقبتهم وتساؤلهم بعضهم من بعضهم الآخر، وتضامتهم من أجل إدراك هذا القصد - لا ينوون يشهدون هذه الذات الكلية. فهم في ملزمة متواصلة بلا حد، حدها الوحيد الذي يأتي عليها، هو تنزل البناء في نطاق الاجتماعية والنسبية الضيقة.

إن الشعر - وهذا مؤدى موقف المازني - هو صوت الحق الذي لا ينفك يجلب عبر الأزمان، لينحت بالكلمات المتداخلة المسافرة معنى لمنزلة الإنسان العائنة المستمرة في الخضم الكوني.

ويتخذ هذا الطرح - عند المازني - بدءاً فلسفياً صارماً، يكشف عن عميق معرفته ببناء الإنسان التأملي والذهني. فهو يقول: «كان سواء على المرء أن يؤثر فيه الحقيقة الواقعة بالذات، أو يأتي التأثير من طريق آخر كالصور والرموز التي تمثل صفات هذه الحقيقة، فإن في طاقة الإنسان أن يصور لنفسه ما ليس له وجود، حتى يعود وكأن له جسماً يحس ويلمس. فسيان عند الإنسان أن يؤثر في الشيء نفسه أو مثاله، لأنه يحرك عبر عوامل الفرح والحزن على كل حال... فكأنما هذه الرموز الشعرية للسان المترجم - كما يقول هوريس - عن الحقائق»⁽⁴²⁾.

والظاهر، أن المازني يستقي هذه الرؤية الفلسفية إلى الشعر من معين غربي نسبياً، لأنه يصرح بعبارة واضحة برأي «هيجل» القائل: «حتى الدموع على الأحزان أعوان، وحتى رموزها فيها للشجي سلوان، لأن الإنسان - إذا كُفَّ الحزن - تلمس مظهراً لذلك الألم الباطن، ولكن العبارة عن هذه الإحساسات بالألفاظ والصور والأحان أوقع في القلب، والطف للنفس، وأروح للصدر»⁽⁴³⁾.

ولكن لا ينبغي بنا الظن بعيداً فتعتبر المرجع التراثي غير حاضراً في موقف المازني هنا أيضاً - فعدم التصريح به لا ينفي وجوده الضمني. فهذا حازم يتحدث عن وظيفة الشعر - بما هو ظل وانعكاس لأشياء العالم ووقائعه - وعن دوره في تحبيب أشياء العالم إلى النفس أو تغييرها منها، وتقوية انفعالاتها بها لتضحي وسيلة لفتح حقيقة الكون، فيقول: «الشعر كلام موزون مقفى، من شأنه أن يحبيب إلى النفس ما قصد تحبيبه إليها ويكره إليها ما قصد تكرهه، لتعمل بذلك على طلبه أو الهرب منه، بما يضمن من حسن تخييل له ومحاكاة مستقلة بنفسها أو متصورة بحسن حياة تاليف الكلام، أو قوة صدقها وقوة شهرتها أو بمجموع ذلك. وكل ذلك يتأكد بما يقتزن به من إغراب، فإن الاستغراب والتعجب للنفس، إذا اقتزن بحركتها الخيالية، قوي انفعالاتها وتأثيرها»⁽⁴⁴⁾.

أصناف اللفظ:

لما كان المقصد الأساس من القول الشعري شد انتباه القارئ، وإشراكه في تفهم رؤية كونية من خلال التفاعل الوجداني بين المنشئ والمنشئ له، كان طبيعياً لدى المازني - في نطاق هذه الرؤية المتكاملة - أن يُعنى بما له صلة بتحقيق هذا التواصل بين الطرفين، فيقف على بنية اللفظ وقوته على سائر الألفاظ الأخرى المحققة للشعرية كالإيقاع والتخييل، في علاقتهما بالمتقبل عموماً.

ويوطئ المازني للحديث عن أصناف القول بالإشارة إلى أن الكلام لا يفهم على وجه الصحيح، إلا إذا كانت له صور ماثلة في ذهن.

ذلك أن اللفظ الجديد يكون صعب النفاذ إلى النفس بادئ الأمر، ثم هو لا يلبث أن تتداوله الألسن، فيتيسر وروده على النفس، ويهيأ له حجاب السمع. وهو يرى أن أبلغ طريقة لإقامة الحجة على هذا الرأي، تكمن في النظر في أنواع الألفاظ وتأملها، وذلك بتقسيمها وفقاً لثباتها وصفاتها ونشأتها ووضعها.

فالول الألفاظ «الجامع»، وهو أوضحها وأشققها عن معناها، ويعني بها الألفاظ الموضوعية للدلالة على ما هو واقع تحت الجنس، ثم تأتي الألفاظ الموضوعية لوصف هذه الأشياء المحسوسة، مثل «أحمر وأخضر وقام وقعد»، فالأفعال - على ما يذكر المازني - صفات في معانيها. وهذان الصنفان أول ما عرف الإنسان من أنواع الكلام. فتشأت طائفة جديدة من الألفاظ، غايتها الجمع التاليفي بين النوعين السابقين، والدلالة على وشائجها مثل القيم الأخلاقية.

ومعنى ذلك أن الألفاظ ارتقت من جامع إلى واصف إلى تاليفي تجريدي. ويتبرر هذه الأنواع الثلاثة، تجد اللفظ الجامع رمزاً للصورة بسيطة غير مركبة يدركها **الذهن على غير كلفة**⁽⁴⁵⁾. وتجد اللفظ الواصف رمزاً موضوعاً لوصف حالات بعينها لا بد للذهن في تصورهما من جمع شتى أجزائها⁽⁴⁶⁾. **ويلى الاثنين اللفظ التجريدي**، وهو «أعوص الجميع، وأشدما إعنائاً للذهن، إذا هو تكلف تفصيل مجملها وبسط موجزها. وما حفظ الشرف إن - تأملت - إلا صبرة مختزله، لو عملت إلى بسطها وتحليلها لما وجدت مندوحة من ردها إلى النوع الثاني، ثم إلى الأول، قبل أن تستطيع الكشف عن دقائقها وفتح مغفلها. فإنه مما لا شبهة فيه أن أول من قال من الناس «أحبب الشرف» إنما كان يعني «أحب الرجل الشريف»⁽⁴⁷⁾.

والألفاظ - في مختلف مراحل تكوينها وبمختلف درجاتها - لا تدعو أن تكون «شعراً»، لأن «الألفاظ الخامدة المبتذلة في أول ابتداعها ويده تكوينها، متلهية، تحرك النفس، وتستقر الجنان. وكان محدثوها شعراء مبتكرين. وهل الشعر إلا خاطر لا يزال يجيش في الصدور، حتى يجد مخرجاً ويصيب متفصلاً»⁽⁴⁸⁾.

فكانما التعبير الإنساني محايت للفطرة العاطفية والوجدانية. ومن ثمة، فإن كل لفظة تصدر عن الإنسان هي لفظة ضاربة في الشعر بقدم، لأنها تقيم علاقة ذاتية بين الأنا والكون، أي هي تنزل الأنا في سياق بحث

عن موقع ما إزاء الحقيقة الكونية الكبرى، وتساهم في نحت الكيان ضمن الكون ومجاملته الثالثة.

غير أن الألفاظ لا تقدر على الإبانة المطلقة. ولذلك هي تنزع نحو التخييل ومزبد الإغراق فيه. وبهذا المعنى، ينتقي أن يكون ثمة حالة شعرية وأخرى ليست كذلك، إنما خطاب الإنسان يرنو دوماً - ويطلبه - نحو الشعرية، بإغراقه في التخييل من جهة أولى، وبحركة الأنا الفنائية ضمن المسيرة الكونية.

نخلص من ذلك إلى أن الشعر يتناسب أطراً والتخييل، ويطرده عكسياً وتضالول هذا التخييل.

ولعل مزبة الشعراء الحقيقيين في أنهم أدركوا - دون غيرهم - مميزات اللفظة الفاصدة عن الأداء، فمالجوها بالجنوح إلى التخييل، يقول المازني في ذلك: «ألا ترى أن الشاعر لا يزال يحوم على الشيء فلا يقع، يسف فلا يلمس، حتى إذا عناء تصويره قال لك كأنما هو كذا وكذا لقصور اللفة وعجزها... لأن ضيق حظيرة اللغات مدعاة لسمية مجال الخيال، وقصر آلتها سبب في طول متعة الذهن ولذة الفكرة»⁽⁴⁹⁾.

هكأنما اللفة من الثراء بحيث تعدل نقصها وقصورها من داخلها دون مؤيد أجنبي. وكأنما الشعر يفتح - بالخيال - مجالات فسيحة للتعبير الحي الخلاق.

فقدّر الإنسان أن ينزع نحو الشعر الذي يفدو - على نحو ما أسلفنا مراراً - وسيلة بناء الذات المثلى، وليس هو ترهاً شكلياً زخرفياً.

ويبدو المازني هنا متشرباً نظرية أرسطو في العبارة. فأرسطو يعتبر - كما جاء في شرح الفارابي لكتاب العبارة - أن الألفاظ ذات دالتين: الأولى غامضة مغلطة لا تفي بالحاجة الإبلاغية، والأخرى ناطقة باستعمال أثنان خاصة في الكتابة. ويرى الفارابي أن من أحوال الدلالة

«أحوالاً إذا أخذت بها دلت على خُدع وضلالات وغموض ودلالات مقلطة، وأحوالاً أخرى، إذا أخذت الألفاظ بها، كانت أجود إبانة بحسب موضع موضع. فهذا هو ضرب من النظر في الألفاظ في كتاب الموقفطانية والخطابة والشعر وكذلك مقدر ما يُنظر فيه من الألفاظ في الجدل وفي كتاب البرهان»⁽⁵⁰⁾.

ثمّة ضرب من المحاينة بين الفعل الشعري والفعل التخيلي الذي هو عدول عن مألوف المعاني، وذلك بإدخال الكلمات في علاقات نسبية جديدة. وكأنا بالمازني - في هذا المضمار - يصدر عن تشبع بنظرية الجرجاني في النظم، وقد جعلت النص الشعري خاصة ذا طبيعة استعارية عدولية - ويستبق، أو هو يبشر بجانب من النظريات الشعرية التي سيمرّها الفكر النقدي الغربي بعد بضعة عقود من زمن المازني.

همن غير أن نسقط في اللازمانيّة أو نتنصّف كتاب المازني، لا نرى كبره فرق بين موقف المازني من بنية الخطيب الشعري، وبين ما يقره «جون كوهان» - على سبيل المثال - من أن ثمة لزوماً بين الفعل الشعري والفعل العدولي. فكما لا شعر بلا عدول، لا عدول بلا شعر⁽⁵¹⁾.

وإذا كان المازني يرى في الشعر اعتناقاً للشاعر من ريقه اللفظ، فهو لا يقتصر هذه الوظيفة على الشاعر فحسب، إنما هو يتجاوز بها إلى القارئ، حينما يجعل هذا القارئ في حال من التلذذ الدائم ضمن مقامه القرائي. ذلك لأن الشعر يلد قارئه إذا كان للمعاني التي يثيرها في ذهن القارئ تجديد وفي كل لحظة توليد. فاما ما يأخذ على الخيال منهبه ولا يترك له مجالاً، فهذا هو الفث الذي لا خير فيه، لأن حالات النفس درجات، فإذا أنت صورت أقصى درجاتها، لم تبق للخيال من عمل إلا أن يسف إلى ما هو أحمق وأدنى. ولذا الخيال في تحليقه. ومن هنا قالوا في تعريف الشعر إنه لغة دالة ورمز لحقائق مستترة، يمتون بذلك أن الشاعر ليقتف بالكلمة فتأخذها الأسماع، وتميها النفوس، ويستوعب معانيها الخيال»⁽⁵²⁾.

تلك هي أبرز ملامح الرؤية الشعرية كما جاءت عند المازني، نحاول فيما يلي أن نبين - في لحظة البحث التأليفية - مدى ما تتطوي عليه من قيمة ذاتية وتماسك داخلي، ونرصد هنا أيضاً مدى استيعابها لمرجعيات تراثية عربية وأيضاً غير عربية، كما نحاول أن نرصد مدى طرافتها وجدتها وإسهامها في إعطاء دفع جديد لمدرسة الديوان التي ينتمي إليها المازني نفسه، وهو أحد مؤسسيها وروادها. ونُعنى أيضاً - في هذا المقام - بدرجة إسهام المازني في تأسيس النظريات الشعرية الكونية، علماً بأن هذه النظريات لم تنفك منذ أرسطو يتراكم بعضها فوق بعضها الآخر تراكم الاستفادة، فكل عَلم لاحق يضيف لبنة في الصرح الذي شُيِّد الأعلام السابقون، لا فرق في ذلك بين شرقي وغربي.

وإذا نتحدث عن الشعرية الكونية، فإننا نضع نصب أعيننا جملة القواعد التي عليها مدار **إنشاء النص الشعري**. وهذه القواعد يحصل عليها شبه اتفاق بين المنظرين، فهي عموماً التخييل والإيقاع والعدول وبناء الذات. هي ثوابت الشعرية التي لا محيد عنها. ومتغيرات الشعرية تصيب الأشكال التي ترد عليها هذه الثوابت، وتصيب كذلك ما ينعقد بينها من علاقات. وطبيعي أن تقتزن هذه المتغيرات بتحويلات في الأصول المعرفية التي تستند إليها، لذلك نميز في علم الأجناس بين النمط والجنس. فالأول مكن الثوابت والثاني مكن التغيرات. وحيز كليهما خطابي نصي. ولا قانون من قوانين الإنشاء الثابتة أو المتعولة ينشأ خارج الخطاب.

وهي الحق أن ما ينتاب الشعرية من تغيرات، إنما هو يلحق بنصوص الشعر نفسها قبل أن يبلغ التنظير. ذلك أننا نعتقد - فيما يشبه الاملثتان - أن الخطاب وحده هو الكفيل بتشكيل قوانين الإنشاء شعرياً كان أم غيره.

ومؤدى ذلك أن حركة التوالد التناصي تتوازي إبداعاً وتنظيراً، بما يكرس قانون التناص مهما اختلفت دروب الكتابة.

تأليف: مرجعيات النقد عند المازني:

ليس هذا العنصر من البحث جمع ومؤلف ومختلف، كما يقول أبو هلال العسكري، إنما القصد منه تنزيل كتاب المازني في سياقات معرفية مختلفة، من قبيل إدراجه ضمن حركة جماعة الديوان ومقارنته بالتراث العربي في مهادان الشعرية ومقارنته الناصية.

فأول ما يلاحظ أن المازني قد أكد - ضمن جماعة الديوان - «دور الحقل في عملية النقد، لأن النقد في نظره تقويم... يسجل الغوامض ويمحص الحقائق ويضبطو بحذر وتدبير»⁽⁵³⁾. ومنطلقه في ذلك أن الشعر وعي بواقع العالم على الوجدان. ومن ثمة، فهو عمل بنائي يقتضي تدبره العقل والحكمة. ثم أنه يلور - ضمن جماعة الديوان - مفهوم وضوح المعنى لأنها تعتبر وضوحه أهم ضامن لتأدية الرسالة الشعرية. وحارب مفهوم الذاتية المؤدية إلى الانكماش. إنما هي سبيل إلى صدق التعبير عن شؤون الحياة والناس. ودعت هذه النظرة الجماعة إلى الوقوف ضد شعر شوقي وحافظ ودعاة ما سمي بالكلاسيكية الجديدة لقليلهم في الموضوعات الشعرية وتحجر عباراتهم وقوالهم⁽⁵⁴⁾.

واتفق المازني وجماعة الديوان على أن للشعر وظيفتين: توفير المتعة للقارئ بإشراكه في المتعة الوجدانية التي يحس بها الشاعر... والكشف عن الحقيقة في أعظم صورها وأتمها⁽⁵⁵⁾. والحقيقة ماثلة عند هؤلاء - كما يرى عبدالرحمن شكري مثلاً - في الإبانة عن الوشائج المتعقدة بين أعضاء الوجود ومظاهره. ولعل المازني أعظم رؤية من زملائه في «الديوان» إذ للشعر عنده - فضلاً عن تينك الوظائف - دور إيقاظ المشاعر والحواس وتأهل القارئ لتدبير أمر الحياة والكون. فهو يتجاوز المرجعية الرومنطيقية الصرفة التي استقرت عليها جماعة الديوان. وربما كان أكثر الجماعة - تبعاً لذلك - إلحاحاً على واقعية اللغة الشعرية ونفاذها. لذا، هو يرفض مبدأ اللفة الشعرية، إذ كل الكلام شعر إن عالج قضية الإنسان الكونية.

وتجتمع مواقف المازني من الحدث الشعري حول قضايا حد الشعر، وعلاقته بالوزن واقتران الوزن بالمعاطفة، وتنزل الكتابة الشعرية بين القيمتين الذاتية والتأثيرية، والقموض الشعري، ومخاطبة الشاعر المدى الأقصى في الإنسان، وتصنيف اللفظ بحسب قانون التجريد. وهي عموماً قضايا تلمس جوهر الشعر وبنية الداخلية وعلاقته بالأنس المنشئ والآخر المتقبل، أي إنها قضايا آخذة من جمالية النشأة بطرف، ومن جمالية النص بطرف ثان، ومن جمالية التقبل بطرف ثالث.

وإذا كنا نعتز على وسم مواقف المازني بأنها تجتمع ضمن نظرية في الشعر، فلأن هذه تستند إلى بنية معرفية أصولية يضعها صاحبها سنداً لمنطلقاته النظرية. ولكننا لا نعتقد أن المازني تحدث عن الشعر حديث المنظر الذي انطلق من مقدمات نظرية وبسط حيثيات تُسلم إلى نتائج. إنما هي اثر المازني **شذرات متفرقة** تكشف عن استيعاب للتراث الإنساني في ميدان الشعر ومحاولة للاستنارة به دون أن يدرك خلفياته المعرفية التي انبثق منها. والدليل على ذلك أنه يقدمه شذر مذر في صورة خواطر متفرقة، أخضعناها نحن، بعد بحث وتقيب، لرؤية نقدية نزع من أن المازني خالق بأن ينسب إلى نفسه امتلاك ناصيتها.

ولن ندخل في مزايده فنقول - على غير صواب - إن المازني قد استوعب التراث النقدي العربي واستنار به لأن في هذا التراث من كل شيء. فهذا موقف طويلاوي مثالي لا ينم عن رأي حصيف. ولن ندخل في مزايده من نوع آخر فنقول إن المازني وصل - قبل بعض الأعلام الغربيين - إلى نعت ملامح نظرية شعرية متكاملة الأطراف. فهذا الاستباق ضرب مزعوم في الحداثة وتصعب يقضي على مصادر الخصوبة الفكرية.

إنما غاية ما سنقوله، إن المازني استوعب مقدرات الفكر الإنساني - في مجال النقد الشعري، قديمه وحديثه - وأطلع اطلاع الساعي إلى البناء المعرفي والاستزادة منه، وتزاج في ذهنه البناء التراثي العربي وغير

العربي على حد السواء. فلم يميز بين هذا وذاك، إنما كان ذهنه قابلاً لتساؤلها على قدم المساواة، دون تفضيل عاطفي لهذا على ذاك، أو لذاك على هذا. فأنمر هذا الجدل نظرة خصيبة تشي بالانغراس في ركب الحداثة.

فليست الحداثة فيما هو حديث زمنيًا، إنما هي في إرساء جدل ذهني حي بين الراهد - قديمه وحديثه - وبين الواهد - قديمه وحديثه - دون تمييز.

إن تراشح البني المعرفة - عن وعي أو عن غير وعي، فتلك مسألة ثانوية - هو السبيل الموصولة إلى البناء المعرفي. فالمعرفة الكونية ليست عندي ولا هي عندك بل هي في تلاحق ما بيننا تلاحقاً يطرح جانباً ما هو غير صالح لدى الجانبين، ويحتفظ بما هو صالح لدينا. وإذا نتحدث عن جدل حي، فمن زاوية جدلية هيكلية، لأن التفاعل الحي ليس ذاك الذي ينصهر فيه الأنا في الآخر، ولا هو ذاك الذي ينصهر فيه الآخر في الأنا. إنما هو الذي يبقى - بعد الصهر - على خصائص الأنا التي لا تقهر. ويُبقي - لقاء ذلك - على خصائص الآخر التي لا تقهر هي أيضاً. وهو ما يسميه «هيجل» بقوة الاحتفاظ في العمل، أو قل في الاعمال الجدلي.

ومما يكرّس هذه النظرية الاستهائية الشاملة - ونحن ننظر في مرجعيات النقد عند المازني - تحقق مبدأ التناس كما جاء به - على سبيل المثال - «باختين» و«كرستيف» و«جنات» خاصة، في كتابه «تطريسات» (Palimpsestes) فهو ينطلق من مقولة أن التلاحق الفكري بين الراهن والراهن أو بينهما القديم وأمر حتمي مفروغ منه، سواء أطلب ذلك المنشئ وأعيأ أم لم يطلبه. وهذه القاعدة الإنشائية، هي وحدها الكفيلة بجعل المعرفة الإنسانية معرفة متعاقبة تتأسل الاستفادة لا توالد النسخ والتراكم والاجترار. وهذا الاجترار مرحلة ضرورية - كما ترى ذلك الناقدة «جوليا كريستيفا» - ولكنها متبوعة حتماً بمرحلة امتصاص

فاستيعاب بنائي. وهذا الاستيعاب له وظيفة على غاية من الأهمية، إذ هو يؤسس لما يسمى بالثمين «Valorisation» من وجهة نظر تناسلية.

ولعل ذلك ينطبق على المازني خبير انطباق، لأنه لم يكتف بلوك علامات التراث في مجال نقد الشعر، إنما هو حول تجاوزها بتوظيف جديد. ولعل تشريه بعض مرجعيات النقد الحديث في الشعر، ساعده على التوظيف الجديد.

فصحيح أن المازني لم يقترح «نظرية» في الشعرية، ولكنه لم يكن غافلاً عن أن التراث النقدي الشعري العربي يخضع لأنسقة مختلفة. فإذا كان الجاحظ قد اهتم بالظاهرة الشعرية اهتماماً مقامياً، نسمه اليوم بالتداولي، واستمر الحال إلى عهد الجرجاني الذي قلب الآية فاهتم بالنص اهتماماً مطلقاً وعالجه شعرياً من جهة طبيعته التنظيمية، فإن ابن الأثير - وتأثر المازني به أكيد ولكنه خاف - قد وجّه اهتمامه نحو دراسة ظروف النشأة الفنية للنص الشعري. فهي الحركة البلاغية العربية محطات ناتئة تكشف عن توجهات مختلفة يدوم بضمة قرون كل واحد منها.

ومازني يستوعب هذه المحطات وينكر بعضها متقصداً إغفال بعضها الآخر، لأنه يعتبره قد دخل وعيه وكيانه الثقافي، فهذا جزءاً من تكوينه لم يحتج إلى إبرازه في صورته التراثية.

إنه يعني هذا التوزع المعرفي حسيماً ولكن تموزة الرؤية الأصولية المعرفية الكافية لتبيين أسرار، ولكنه يتأثر به، فإذا بالرؤية النقدية المازنية تلم هذا الشتات من التوجهات هي نظرة تأليفية تُمسك بظروف النشأة والتلقي والنص الشعري ذاته.

إن هذا النظم التألفي - وإن لم يرق إلى درجة النظرية - وقد أنبنى على إدراك لمسارب التنظير الشعري التراثي القديم، هذا النفس هو الذي نسميه بالتوظيف الجديد.

فالتراث - كما نفهم ذلك عند المازني - ليس بنية متحفية جامدة، إنما هو كيان حي متحرك متطور، وحيويته هي في هذا الجدل مع الآخر، وفي إخراجهم من أنساق معرفية سابقة (فجّل ما ألف في البلاغة هو من أجل إثبات الإعجاز القرآني)، نحو أنساق جديدة تقتضيها الممارسة بما تقدمه من رفد معرفي جديد. فلم يمد هم المازني وجوه الإعجاز - كما عند الأسلاف - إنما قصده الظاهرة الشعرية نفسها.

ويعمد، فإن المازني قد جاء في مرحلة مبكرة من مراحل التنظير الشعري العربي الحديث، لذلك نحن نشعّن جهده في تلك المرحلة، ونحكم له في إطارها، لا بمقاييس خارجية عنها.

وكانما الحاجة إلى تجديد التراث وتوظيفه النقدي الفعال قد دعا إليها التراث نفسه. وكانما حتمية التواصل قد بشر بها الفكر النقدي العربي القديم، بدليل قول أبي هلال العسكري نفسه: «ليس لأحد من أصناف القائلين غنى عن تناول المعاني ممن تقدمهم والصب على القوال من سبقهم، ولكن إذا أخذوها أن يكسوها الفاظاً من عندهم، ويبرزوها في معارض من تأليفهم، ويوردوها في غير حليتها ومرضها، فإذا فعلوا ذلك، فهم أحق بها ممن سبق إليها، ولولا أن القائل يؤدي ما سمع، لما كان في طاقته أن يقول، وإنما ينطلق الطفل بعد استماعه من البالغين... وقال بعضهم: كل شيء ثنيته قصر، إلا الكلام، فإنك إذا ثنيته طال. على أن المعاني مشتركة بين العقلاء... وإنما تتفاضل الناس في الألفاظ ورصفها وتأليفهم ونظمها. وقد يقع للمتأخر معنى سبقه إليه المتقدم من غير أن يلم به. ولكن كما وقع لأول، وقع الآخرة»⁽⁵⁶⁾. ويضيف أبو هلال في موقع ثان: «وقبّح الأخذ أن تعمد إلى المعنى فتتناوله بلفظه كلّ أو أكثره أو تغرجه في مرض مستهجن، والمعنى إنما يحسن بالكسوة»⁽⁵⁷⁾.

الهوامش

- (1) إبراهيم عبد القادر المازني «الشعر: غايته ووسائله» ص 33.
- (2) المصدر نفسه، ص 33، 34.
- (3) «الشعر: غايته ووسائله» ص 35.
- (4) المصدر نفسه، ص 37.
- (5) «الشعر: غايته ووسائله» ص 58.
- (6) ابن الطائفة: يزيد بن سلمة، شاعر من شعراء بني أمية، توفي 126 هـ.
- (7) المصدر السابق، ص 60.
- (8) انظر المصدر السابق، ص 60.
- (9) حازم القرطاجني، «منهاج البلغاء وسراج الأدباء» ص 13.
- (10) جابر عصفور، «مفهوم الشعر» ص 200.
- (11) منهاج البلغاء، ص 96.
- (12) جابر عصفور، «مفهوم الشعر. دراسة في التراث النقدي»، ص 201.
- (13) منهاج البلغاء، ص 118.
- (14) «الشعر: وسائله وغايته» ص 60.
- (15) في كتابه: «الحداثة الشعرية العربية بين الإبداع والتنظير والنقد»، ص 157.
- (16) المازني «الشعر: غايته ووسائله» ص 66.
- (17) المصدر نفسه والمصنعة نفسها.
- (18) المازني «الشعر: غايته ووسائله» ص 66-67.
- (19) ابن طباطبا «صيار الشعر»، ص 52-53.
- (20) المرجع السابق، ص 53.
- (21) «الشعر: غايته ووسائله» ص 68.
- (22) انظر كتابه «نقد الإيقاع: انثروبولوجية الكلام التاريخية، وتحديداً مقدمته النظرية. وفيها يميز بوضوح بين إيقاع المؤسسة وإيقاع الشطاب. وفيها أيضاً يؤسس لمفهوم الإيقاع الإيديولوجي.

- (23) «الشعر: غاياته ووسائله» ص 68.
- (24) «الشعر: غاياته ووسائله» ص 70.
- (25) «الجرجاني، «أسرار البلاغة» ص 60.
- (26) انظر: عبدالقادر الجرجاني، «دلائل الإعجاز» باب «اللفظ، والنظم» ص 174 وما بعدها.
- (27) انظر: عبدالقادر الجرجاني، «دلائل الإعجاز» ص 287.
- (28) أبو هلال العسكري، «كتاب الصناعات» ص 295.
- (29) «الشعر: غاياته ووسائله» ص 70.
- (30) «الشعر: غاياته ووسائله» ص 70.
- (31) منهاج البلاغة، ص 89.
- (32) «الشعر: غاياته ووسائله» ص 71.
- (33) المصدر نفسه، ص 74.
- (34) المصدر نفسه، ص 97.
- (35) «الشعر: غاياته ووسائله» ص 98.
- (36) جابر عصفور، «مفهوم الشعر» ص 165.
- (37) انظر، المرجع السابق، ص 166.
- (38) «الشعر: غاياته ووسائله» ص ص 97-98.
- (39) انظر «أمبرتو أكو»، «القارئ في الحكاية»، فصل «القارئ النموذج» ص 61 وما بعدها وانظر كذلك: محمد محمد يونس علي: «وصف اللغة العربية دلالاتها في ضوء مفهوم الدلالة المركزية، دراسة حول المعنى وظلال المعنى» فصل «التفاعلية» ص 113 وما بعدها.
- (40) «الشعر: غاياته ووسائله» ص 99-100.
- (41) إضافة الألف والتون إلى النسبة آلية اصطلاحية تهجينية تشهد معنى الإشراق في الشيء إلى حد الوهم (كمصطلح تاريخي الذي تقدم).
- (42) «الشعر: غاياته ووسائله» ص 100.
- (43) «الشعر: غاياته ووسائله» ص 101.
- (44) منهاج البلاغة، ص 71.
- (45) «الشعر: غاياته ووسائله» ص 46.

- (46) المصدر نفسه والمنحة نفسها.
- (47) «الشعر: غايته ووسائله» ص 46.
- (48) المصدر نفسه، ص 50.
- (49) «الشعر: غايته ووسائله» ص 53.
- (50) شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في المبالغة، ص 25.
- (51) انظر كتابه «هنية الكلام الشعري»، فصل «الوظيفة الشعرية»، ص 189 وما بعدها.
- (52) «الشعر: غايته ووسائله» ص 55.
- (53) محمد مصباح، «جماعة الديوان في النقد»، ص 101.
- (54) انظر المرجع نفسه، ص 72.
- (55) المرجع نفسه، ص 82.
- (56) كتاب «الصناعات»، ص 217.
- (57) المرجع نفسه، ص 249.



ثبت بمراجع البحث

نورد ما اعتمدناه في بحثنا هذا من مراجع، على النحو الذي تسلسلت عليه في العمل.

- إبراهيم عبد القادر المازني، والشعر: غاياته ووسائله، تحقيق د. فايز ترحيني، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى 1915 والطبعة الثانية 1990. (وقد عددنا هذا الكتاب مصدراً لأن عليه مدار بحثنا).

- حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، قدمه وحققه محمد الحبيب بن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1986

- خليل أبو جهجة، «الحداثة الشعرية بين التظاهر والإبداع والنقد»، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1995.

- جابر عصفور، «مفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي»، دار التوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1983

- ابن طباطبا، دعيار الشعر، حققه وعلق عليه د. محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية. [د ح].

- هنري مشونيك، «نقد الإبداع، أنثروبولوجية الكلام التاريخية»، منشورات هرداي، باريس، 1982 (بالفرنسية).

- عبدالقاهر الجرجاني، «أسرار البلاغة في علم البهائم»، حققه وشرحه وعلق عليه محمد رشيد رضا والشيخ أسامة صلاح الدين منعم، دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة الأولى، 1992.

- عبدالقاهر الجرجاني، «دلائل الإعجاز في علم الممان»، تصحيح محمد عبد محمد محمود التركي الشنقيطي، تعليق محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 1994

- أبو هلال العسكري، «كتاب الصناعتين، الكتابة والشعر»، تحقيق د. مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1981، والطبعة الثانية، 1984.

- «أمبرتو أكو»، «القارئ في الحكاية: التماثل التآويلي في النصوص الحكائية»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1996، ترجمة أنطون أبو زيد.

- محمد محمد يونس علي، «وصف اللغة العربية دلائل في ضوء مفهوم الدلالة المركزية: دراسة حول المعنى وفلال المعنى»، منشورات جلمة الفاتح، 1993

- أبو نصر الفارابي، مشرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبارة، تقديم وإهلم كوتش الهسومي وستاتلو مارو الهسومي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية (منقحة)، 1971
- «جون كوهان»، «بنية الكلام الشعري» منشورات فلاماريون، فرنسا، 1966 (بالفرنسية - وتوجد له ترجمتان بالعربية).
- محمد مصاييف، «جماعة الديوان في النقد» الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، الطبعة الثانية، 1982



مراحل تطور اللغة



معتصم زكي السنوي

علم اللغة أو الفلسفة اللغوية، علم حديث نوعاً . ظهر في مطلع القرن التاسع عشر، وكان مظهره في صورة نحو تاريخي مقارنة . ووضعت في القرن العشرين خصائص جوهرية للغات الرثيصة التي كانت تستخدمها الحضارات القديمة في العالم القديم وتحدد ما بينها من صلة وقربة . وبالرغم من ذلك فقد ظل علم اللغة على حاله فترة طويلة . وحوالي سنة 1870م تأثر علم اللغة بنظريات «داروين»⁽¹⁾ والعلوم الطبيعية، وادخل علماء اللغة - نذكر منهم «شليشر» على علم اللغة، مناهج جديدة قائمة على أن طبيعة التفهيرات اللغوية هي نفس طبيعة التفهيرات المشاهدة في المالم الطبيعي بل ذهب بعض العلماء إلى أن اللغات تتغير بفعل قوانين صماء . وأخذ العلماء في الكشف عن القوانين التي تخضع لها لغة الإنسان في تطورها وارتقاؤها من حيث أصواتها، وقواعد تصريفها، وما إلى ذلك... وكان لازماً أن يصل العلماء في تتبعهم لأصول اللغات ومراحل ارتقاؤها إلى تعبير الإنسان الأول ومنشئها، والأسس التي قام عليها التخاطب بالأصوات ذات الدلالات الوضعية، وذهبوا إلى أن الظواهر اللغوية لا تسير وفقاً لإرادة الأفراد أو المجتمعات أو تبعاً للأهواء والمصادفات وإنما تسير وفقاً لنواميس لا تقل في ثباتها وصرامتها وأطرادها وعدم قابليتها للتخلف عن النواميس الخاضعة لها ظواهر الفلك والطبيعة . فقد يكون في استطاعة الفرد أو في استطاعة الجماعة اختراع لفظ أو تركيب، ولكن بمجرد أن يلقي بهذا اللفظ أو بذلك التركيب إلى التداول اللغوي وتتناوله الألسنة يفلت من إرادة مخترعه ويخضع في سيره

وتطوره وحياته لقوانين ثابتة لا يستطيع الفرد ولا الجماعة إلى تمويقها أو تغييرها سهلاً. وتنتج عن المناهج الجديدة التقريب الواضح بين فقه اللغة - أي دراسة الوثائق المكتوبة ولفتها - وبين علم اللغة الذي يبحث في دراسة اللغة من حيث هي لغة، مكتوبة أو غير مكتوبة. هذه هي النتيجة التي وصل إليها العلماء في أواخر القرن التاسع عشر، والتي دفعت علماء العرب المتخصصين باللغة إلى إنباء العربية مطبقاً عليها العربية⁽²⁾... وفي أوائل القرن العشرين ظهرت بشائر ما ذهب إليه علماء اللغة من المعاصرين من أن اللغة بناء. واستطاع «موريس جرامون» و«انطوان ميه» و«جوزيف فندريس» أن يثبتوا التفهيرات الصوتية وغيرها من التفهيرات اللغوية لا يمكن القول بأنها معادلة للتفهيرات التي تحدث في العالم الطبيعي، كما ذهب إليه علماء اللغة خلال القرن التاسع عشر، ولكنها تدل على تفاعل بين الدوايح النفسية الفسيولوجية وبين نظام اللغة الذي يطرا عليه التفهيرات. والتفهيرات تحدث في الأفراد في اللاشعوري وعلى هامش الشعور. وقد أرجع «هان جينيك» هذه الحقائق ممتداً على نتائج بحث «بيير جانيه» في التلقائية النفسية ووضح «ميه» الصفة الاجتماعية لنظام اللغوي، وبين أنها تطابق تعريف «دوركيم» للظاهرة الاجتماعية. فعملية التفهير تحدث في الفرد، ثم تتم في الجماعة «أما علة التفهير فتقع خارج الفرد وتنتمي إلى المحيط الاجتماعي. وتوصل «جول جيبيرون» إلى منهج جديد في علم الجغرافية اللغوية، وبين بكل وضوح أن التصور «الدارويني» للغات واللهجات على أنها كائنات يمكن حصر عدها. وأنها تتطور تطور النبات والحيوان، تصور لا أساس له إطلاقاً، فالتطور اللغوي أشد تعقداً من هذا وذلك بسبب التفاعل الدائم بين الاتجاهات الخارجية والداخلية⁽³⁾ وأدت الآراء الجديدة إلى الاعتقاد بأن الحقيقة الهامة عن اللغة هي أنها تكون نظاماً هي عناصره المختلفة يعتمد بعضها على بعض، وبأن هذا النظام لازم لفهم كل من التفهير اللغوي، واللغة في ذاتها، والنور الذي تقوم به اللغة في المجتمع. والواقع أن ما يبدو لمقل المتكلم العادي ليس إلا النظام اللغوي، أما فكرة التفهير اللغوي فأمر لا يطرا له على بال

وأظهر «فرديناند دو سوسور» أهمية الفصل بين هاتين النظريتين «بين اللغة من حيث هي نظام مستقر، وبين اللغة من حيث هي تغير لغوي، ثم وضع المناهج الخاصة في دراسة كل من النظريتين، ونبه على ضرورة الفصل بين اللغة باعتبارها لغة وبين الكلام، أي بين النظام اللغوي الذي تشترك فيه جماعة من الجماعات وبين الاستعمال الفعلي الذي يقوم به المتكلم باللغة لهذا النظام. وذهب إلى أن اللغة ظاهرة اجتماعية وقال: إن اللغة نظام من العلامات التي تتكون من مسموع ومن تصور يرتبط بها ارتباطاً وثيقاً. وتتصف هذه العلاقة بأنها تحكمية، أي لا باعث طبيعي عليها، ولكنها تكسب قيمتها عن طريق التقابل. وهو لا ينظر إلى اللغة على أنها جوهر بل على اعتبار صورة وأدت مناهج العلم الطبيعي إلى دراسة نطق الكلام دراسة دقيقة.. لا عن طريق الأذن فحسب، ولكن باستخدام آلات خاصة، وبذلك نشأ علم الأصوات التجريبي⁽⁴⁾. وحاول كثير من العلماء عن هذا الطريق أن يصفوا ويحللوا أكبر عدد ممكن من درجات النطق على اختلافاتها ودقتها، تلك التي يجدونها في اللغات واللهجات. وذلك دون اعتبار لوظيفتها. وكان (دو سوسور) قد أوضح قبلاً أن أية لغة لا تحتوي إلا على عدد محدود من نماذج الأصوات أو الوحدات الصوتية. وتوصل (ترويتسكوي) بعده إلى تعريف دقيق للوحدة الصوتية على أنها أصغر وحدة للصوت تتخذ للتمييز بين المعاني، وحاول أن يحدد طبيعة النظم المختلفة للوحدات الصوتية والعلاقات المتبادلة بينها، وأهمية صفاتها لفهم التغير اللغوي⁽⁵⁾. وبذلك ميز بين علم الأصوات اللغوية، أي علم الوحدات الصوتية وبين نطق الكلام. وكون «هيلمسلف» نظرية دلالية هي اللغة على أساس أن اللغة صورة أكثر من كونها مادة. وهو يرمي إلى تعريف اللغة بما يقتضيه التناقض، ويكون بسيطاً وشاملاً. ويرى للوصول إلى غايته أن يستخدم نهجاً يستطيع به تحليل أي نص أو كلمات متتابعة ملفوظة طبقاً لهذه المبادئ، على أن تكون نتيجة التحليل تكوين النظام الكامن وراء النص، ووراء أي نص هي اللغة المدروسة. ويهدف «هيلمسلف» بهذه العملية الاستدلالية إلى أن يجد نهجاً يمكن تطبيقه

على اللغة عموماً، ووضع النقط الرئيسية لتحليل يحدد بها العلاقات القائمة بين العناصر، ومدى اعتماد بعضها على بعض. وذلك بتقسيم النص إلى مجموعات يأخذ في تضيق دائرتها حتى يصل إلى الوحدات الصغرى فيها. واللغة عند مجموعة من العلاقات لا تهم الإبانة عنها.. فالتهم اللغوية لا تتأثر بالإبانة عن اللغة في الكلام أو الكتابة أو في الإشارات أو في إشارات الصم والبكم، وإنما هي مسألة حسابية. ولقي «هيلمسلف» معارضة من اللغويين المعنيين بالتفكير التاريخي، ومن علماء الأصوات اللغوية. ومن أصحاب نظرية البناء، فعلماء الأصوات اللغويين وأصحاب النظرية القائلة بأن اللغة بناء خالفوه فيما ذهب إليه بأن الجوهر لا أهمية له في اللغة. وعلى المبادئ الرئيسية التي تقوم عليها نظريات علماء الأصوات اللغوية وجماعة «هيلمسلف» تقوم أبحاث كثير من علماء اللغة في العصر الحاضر.. وقامت مدرسة اللغويين الأمريكية وفي مقدمتها «بلومفيلد» و«إدوارد سابير» وقد ميز «بلومفيلد» بين دراسة اللغة من الناحية التاريخية وبين دراستها من حيث هي مستقرة، وكون نظرية بنائية في اللغة قائمة على معرفة واسعة بالحقائق اللغوية. و«بلومفيلد» من أصحاب نظرية السلوك الذين ينكرون كل عملية ذهنية ويذهبون إلى أنه لا يمكن ملاحظة شيء من هذا القبيل ملاحظة موضوعية، ويتجاهلون نتائج البحوث النفسية والطبية الهامة التي ثبتت أمام الاختيار. وهم يتخلصون من المعنى على قدر الإمكان. وهو يرى أن معنى أية صورة من الصور اللغوية هو الحالة التي ينطق بها المتكلم بهذه الصورة. والأثر الذي يحدثه في السامع⁽⁶⁾. وهكذا بدأ «بلومفيلد» من الصورة اللغوية لا من معاني الصور، وكون على أساس مقاييس صورية خالصة، نظاماً كاملاً من الوحدات الصوتية ومن تحولاتها، ومن الصلات العامة والصور النحوية والصرف وأنواع الجمل. وتبين فائدة هذا المنهج عند دراسته لغة تختلف عن لغة الباحث، وهي دراسة البناء اللغوي. ولكنه لا يصلح حين يطبق على التطور التاريخي، فالتفكير اللغوي يبدأ في فرد، أو في طائفة قليلة العدد، ثم يعمم في الجماعة. وهذه التفهيرات تتضمن عملية نفسية فسيولوجية

هي عادة ذات طبيعة بسيطة. وأن هذه العملية هي التي تقدم الأساس اللازم لتصنيف التغيرات في الوحدات الصوتية. أما التصنيف الذي يقوم على أساس مقاييس خارجية تماماً، فلا يعدو أن يكون تسجيلاً أجوف للحقائق. وهو لا ينطوي على أي تفسير.

أما «إدوارد سابير»⁽⁷⁾ فلم يكن سلوكياً، بل دل على أن الباحث اللغوي يجب أن يعمل في بحثه على ما يسمى بالوعي اللغوي، وبين أن بعض العناصر الهامة للنموذج الاجتماعي للسلوك عناصر لاشعورية، وأن الذي يظهر لعقل المتكلم المادي بشكل لاشعوري متفاوت من حيث الدرجة، هو الوحدات الصوتية والنظام الذي تكون أكثر من الاختلافات في نطق الوحدات الصوتية، أي الاختلافات التي ليس لها أهمية وظيفية. واقترح «سابير» تصنيفاً بنائياً عاماً ممتازاً للنظم اللغوية والتي يمكن النظر إليها من حيث درجة تركيب الكلمات ودرجة استكمالها لهيئتها، ومن حيث الارتباط الألي الذي تتحدد فيه عناصر الكلمات. ثم أكد «سابير» الصفة الاجتماعية للغة دون أن يهون من أهمية العامل الفردي الذي أورد عليه تعليقات قيمة... فمنه أن اللغة هي في الأرجح أعظم قوة من القوى التي تجعل من الفرد كائناً اجتماعياً لا يمكنه بدون اللغة الاتصال الاجتماعي الدال، فضلاً عن أن وجود لغة مشتركة هو رمز قوي للتضامن الاجتماعي بين من يستخدمون اللغة، ولا تقتصر الدلالة النفسية لهذه الحقيقة على ربط لغات خاصة بقوميات، أو بهيئات سياسية أو بجماعات محلية أصغر، بل تتعدى ذلك، وظل «سابير» متشككاً في مدى اعتماد النموذج الاجتماعي على اللغة واعتماد اللغة على النموذج الاجتماعي يقول «إدوارد سابير»: «يأتي يوم تبدو فيه محاولة التمكن من حضارة بدائية دون الاستعانة بلغة هيئتها محاولة غير جدية، مثل جهود المؤرخ العاجز عن أن يفهم الوثائق الأصلية للمدنية التي يصفها» والواقع أن الشعور يزداد يوماً بعد يوم عند دارس المدنية بأهمية اللغة لفهم الحضارة حق الفهم. والنظام اللغوي تعبير عن طريقة جماعة من الجماعات في إدراك نفسها وما يحيط بها، وإن لم

يكن هذا التعبير كاملاً. ومن الميسر أن نفهم مدنية من المدنيات كل الفهم ما لم نعرف وسيلتها اللغوية في التعبير. ولا يمكن دراسة الإنسان ما لم ندرس كيفية تعبيره ولو تم التعاون بين العلماء للتهوض بعلم اللغة الذي يعتبر من أضبط الدراسات الإنسانية. لوصلوا إلى نتائج هامة في جميع مهادين الفكر الإنساني⁽⁸⁾. نقول ذلك لأنه بالرغم من الجهود التي يقوم بها علماء اللغة في العالم، فلم اللغة لا يزال في أوله ومساكنه لا تزال تشغل الأذهان.

الهوامش

(1) شارلس دارون؛ عالم إنكليزي اشتهر بنظريته في علم الأحياء المروفة بنظرية التطور. وقد أودعها كتابه «أصل الأنواع» الذي أصدره في عام 1859م. وقد أتبعه بكتاب «أصل الإنسان» وفيه يدعم هذه النظرية. وقد بمبدئية (شروزييري) عام 1809 وتوفي في عام 1882م.

(2) د. نايف خرما - أعضاء على الدراسات اللغوية المعاصرة/ سلسلة عالم المعرفة - دولة الكويت - أيلول 1978 - ص 85.

(3) د. خليل ياسين/ متعلق اللغة - نظرية عامة في التحليل اللغوي/ مجلة كلية الآداب - جامعة بغداد - العدد (5) 1962 - ص 25.

(4) ليست اللغة مجرد أصوات يعبّر بها فحسب، بل تمتاز بطلاقة من المراكز المخية التي تشرف على مختلف مظاهر اللغة منها (مراكز إصدار الألفاظ، مراكز حفظ الكلمات المسموعة، مركز الكلام، مركز حفظ الأصوات، مركز الكلمات المرئية) وغيرها.

(5) م.م. لويس/ اللغة في المجتمع/ ترجمة د. تمام حسان/ دار إحياء الكتب العربية/ بيروت 1959، ص 30.

(6) محاضرات مودن، تأملات في اللغة - تقديم - جومسكي - ترجمة د. مرتضى جواد باقرود. عبد الجبار محمد علي/ دائرة الشؤون الثقافية/ وزارة الثقافة/ بغداد 1990 - ص 45.

(7) قدر داميه وكوهين عدد اللغات الحية في العالم - في كتاب لغات العالم (طبعة ثانية 1952) - بما يتراوح بين 2500 لغة و3500 لغة. وهذا ينطبق مع رأي (جراي) في كتابه

أصول اللغة (ملبعة ثانية) ومن بين هذه اللغات ما يقتصر التحدث به على عدد قليل من الناس نسبياً في حين أن لغات أخرى يتحدث بها ملايين من الناس.

8) ينصرف اللغويون في العصر الحديث عن البحث في نشأة اللغة الإنسانية وعن البحث في تطوراتها خلال المصور التي نجهل تاريخها، فانهم يهتمون بتلك التطورات خلال القرون التي رويت لها نصوص لغوية، وتطورت هذه النصوص إلى أن انحدرت إلينا الآن في صورة حديثة. ويهتمون في بحث مظاهر التطور اللغوي إلى حد كبير على ما أصاب نصوص (المنسكربتية والإشريشية واللاتينية) وغيرها من اللغات التي نعرف أن معظم اللغات (الأوروبية/ الحديثة) قد انحدرت منها وهم يصعد تطور البنية في الكلمات يؤكدون لنا أن الاتجاه العام في تطورها يميل نحو (تقصيرها واختصارها) فيقول (جسبرسن) في كتابه ما ترجمته Language its Nature, Development and Origin P. 330. (ليس هناك أدنى شك في أن الاتجاه العام لجميع اللغات هو نحو تقصير الصيغ للكلمات).



ARCTIVE

عباس محمود
العقائد وفكره
الإسلامي

محمد الصمدي

الإسلام هو دين الحق، وللحق في كل مجتمع رجاله، ودعائه، وأعلامه، وأن دعائه بالقلم واللسان هو أحسن الناس قولاً. واسلمهم رأياً: «ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً» وقال إنني من المسلمين^(١). ومما هو ملاحظ على مر العصور أن الإسلام يزداد صلابة وصموداً كلما تفنن خصومه في الكيد له والنيل منه، ومن آيات صموده في الثلاثينات من القرن الماضي هذه الأبحاث والدراسات الإسلامية التي نقدمها اليوم للكاتب الإسلامي الكبير عباس محمود العقاد.

كان الأستاذ العقاد رحمه الله ذا ثقافة عربية إسلامية أزهرية أصيلة، إلى جانب ثقافته الغربية، خير لسان للعروبة والإسلام بما كتب من كتب ومقالات وأذاع من أحاديث تدفع عن العربية أوهام المبطلين وعن الإسلام شبهات المفرضين.

ثلاثون كتاباً أو تزيد... هي صورة حية لفكر العقاد الإسلامي، وما من شك في أن اطلاع الكاتب على قسط وافر من كتابات الغربيين في التاريخ الإسلامي جعله يتصدى لتصحيح كثير من المفاهيم السيئة فضلاً عن تمرينه لكثير من الشبهات والأقاويل التي لا أساس لها من الصحة في تراثنا الإسلامي؛ ولعل أقوى ما اصطنعه العقاد من وسيلة للإقناع في كتبه: الروح الحيادية والاحتكام إلى المنطق، ومعطيات علم المناهج وعلم النفس والمحكمة العقلية والنهج العقلاني. يقول الأستاذ رجاء النقاش: «... لقد بدأ العقاد الكتابة سنة 1910 تقريباً، وكانت الثقافة العربية حبيسة الكتب الصفراء، وكانت هذه الثقافة بعيدة كل البعدة عن ثقافة

الغرب المعاصر واستطاع العقاد أن يقوم بدور متعل في ربط الثقافة العربية بالثقافة الغربية، فأدخل المناهج العلمية الحديثة إلينا واستطاع بذلك أن يغير الموقف الفكري عند العرب... استطاع أن يناقش قضايا التاريخ الإسلامي بعقلية رجل متحضر معاصر، وبذلك أصبح حديثه مقبولاً مقروماً مؤثراً على العقول. كل ذلك بعد أن كان الذين ينظرون إلى التاريخ الإسلامي إما مجموعة من الذين يقدمونه ويقبلونه كما جاء إليهم بلا تمحيص ولا بحث عن البرهان واليقين، وهؤلاء كانوا بدون شك مجموعة من الجامدين الذين يساهمون في تعطيل العقل العربي والوقوف به عند حدود قديمة عتيقة... هذه المجموعة الأولى كان يقف إلى جانبيها مجموعة أخرى هي المجموعة التي ترفض التاريخ الإسلامي وتعتبره نوعاً من الجاهلية الحضارية يجب أن ننكرها ونتخلص منها إذا أردنا أن نعيش في القرن العشرين. واستطاع العقاد أن يتخلص من جمود العقلية القديمة، كما استطاع أن يتخلص من الإنكار المطلق عند أصحاب العقلية المصرية المتطرفة، هؤلاء الذين أرادوا أن تَنقُطَ عن الماضي تماماً وننصرف عنه، وبذلك أعاد العقاد - ومعه بعض أبناء جيله اللامعين - ونوعاً من الاتصال بيننا وبين الماضي وهو نوع جديد ذكي أصيل، فهو اتصال يساعد على الاستمرار، واتصال يساعد على التقدم في ميدان الحضارة⁽²⁾.

والحق أن العقاد قدم الإسلام في صورة مضبوطة مشرفة حديثة... فجدد بذلك روح الحضارة الإسلامية، يتجلى ذلك في تناوله تاريخ الإسلام ورجائه حيث قسمه إلى عبقريات وشخصيات ودراسات وأبحاث فإنه بلا شك يقدم مقومات وعناصر لهذه الحضارة الإسلامية محددة، واضحة. يقول الأستاذ أحمد حسن الباقوري: «الأستاذ العقاد مجاهد صادق بعيد النظر غيور على الإسلام والمسلمين غيرة عاملة وليست ثرثرة جامدة كأكثر أنواع الغيرة التي نشهدها في دنيانا الآن...»⁽³⁾.

يلخص الأستاذ سامح كريم الدوافع التي جعلت العقاد يتحول من

الكتابات النقدية والأدبية والصحفية والسياسية بما فيها من معارك ومساجلات إلى الكتابات الإسلامية. ولعل أول هذه الدوافع: حب الإسلام الذي ورثه العقاد عن والديه وعن البيئة التي كانت تذكره بخلود هذا الدين وعظمة النبي الكريم ورجالاته الأفاضل. وثاني هذه الدوافع تأثره بالشيخ محمد عبده ومجالس العلم التي كان يحضرها مع والده بأسوان. وثالثها، ازدياد نشاط حركتي التبشير والاستشراق في ثلاثينات القرن العشرين. وكان من أثر هاتين الحركتين وموقفه منهما أن تقدم كغيره من مفكري هذه الفترة إلى مقاومتها بالطريقة المثلى التي يجب أن تقاوم بها. ورابع هذه الدوافع: خلو المهدان من المفكرين الإسلاميين أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهم ممن استطاعوا الصمود أمام تلك الهجمات الضارية، والدفاع عن الإسلام بالحجة والمنطق.

إن الدارس لمؤلفات العقاد الإسلامية يجد أنها تضم ثلاثة ألوان من الكتابات هي: المبعريات، وال شخصيات، والدراسات والأبحاث. وإن لكل من هذه الألوان الثلاثة منهجاً خاصاً، فالبحث فيما تركه العقاد في ميدان العقيدة والدين يقتضي التمييز بين ثلاثة مناهج استخدمها العقاد في تناوله للمادة الإسلامية، فهو حين يكتب المبعريات الإسلامية غيره حين يترجم للشخصيات غيره حين ينشئ الدراسات والأبحاث⁽⁴⁾.

والعقاد حين يتحدث عن الإسلام ويكتب فيه يقدمه عن فهم وعقيدة، على أنه نظام كامل يحدد الخطوط لإقامة مجتمع كبير متكامل في مختلف الميادين الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وهذه الدراسات والأبحاث الإسلامية يقلب عليها في كتابات العقاد أمران:

1 - الدفاع عن الإسلام ضد أباطيل خصومه.

2 - تقديم الصورة الحقيقية للإسلام⁽⁵⁾.

والأمران - كما هو واضح - وجهان لحقيقة واحدة مؤداها أنه حين

يبحث عن الإسلام بمعناه الصحيح، فإنه يدافع ضمناً عن الإسلام ويتصدى في عقلية علمية لرد شبهات المستشرقين والعلمانيين من الشرق والغرب وبهذا المنهج قدم الكاتب الإسلامي الكبير عباس محمود العقاد دراساته وأبحاثه في كتب هي: مطلع النور، وحقائق الإسلام وأباطيل خصومه، وما يقال عن الإسلام، والتفكير فريضة إسلامية، والشوعية والإنسانية في شريعة الإسلام، والديمقراطية والإسلام، والفلسفة القرآنية، والإنسان في القرآن، والإسلام في القرن العشرين، والمرأة في القرآن، والإسلام دعوة عالمية... إلى ذلك غير من الدراسات والأبحاث.

والحق أن أصول هذا المنهج مستمدة من تعاليم الشيخ محمد عبده، فقد مضى العقاد في إثراء يؤمن في عمق بأن الإسلام دين عالمي صالح لكل الشعوب، إذ قرر للإنسانية مبادئ لا يمكن صلاحها بغيرها مفوضاً للعقل الإنساني أن يختار ما يلائمه مما يتمشى مع الأطوار الاجتماعية التي تتغير وتتبدل من بلد إلى بلد، ومن عصر إلى عصر، ومن مدينة إلى مدينة، فتلمع النظرية دوراً كبيراً في كل ما كتب العقاد من دراسات وأبحاث إسلامية⁽⁶⁾.

وقد عبر العقاد عن ذلك صراحة في تقديمه لكتاب «الفلسفة القرآنية» حيث يقول: «موضوع هذا الكتاب هو صلاح العقيدة الإسلامية لحياة الجماعة البشرية، وأن الجماعات التي تدين بها تستمد منها حاجتها من الدين الذي لا غنى عنه، ثم لا تقوتها منها حاجتها إلى العلم والحضارة...»⁽⁷⁾.

ويظهر تأثر كاتبنا بالشيخ محمد عبده في قضية حث الإسلام على التفكير والاحتكام إلى العقل، فقد دعا الشيخ الإمام دعوة واسعة إلى الاحتكام إلى العقل والانتفاع بالعلم في جميع شؤون الحياة. والعقاد يستهل جميع كتبه بشرح هذه النظرية، وخاصة كتابه: «التفكير فريضة إسلامية» فقد ذكر في مقدمته أن من مزايا القرآن الكثيرة: مزية واضحة هي التنويه بالعقل والتعويل عليه في أمر العقيدة، وأمر التبعة والتكليف،

وبذلك يعم الخطاب في القرآن العقل بكل صوره، وخصائصه، ووظائفه، وفي كتابه: «الإنسان في القرآن» يقرر أن الله أعطى الناس حظوظاً من الحرية والإرادة، ويدونها لا يكون تكليف ولا مسؤولية⁽⁸⁾.

ومعلوم أن الشيخ محمد عبده عنى طويلاً بالرد على خصوم الإسلام على نحو ما هو معروف في كتابه «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية»، وعلى هذه الشاكلة ألف العقاد كتابه «حقائق الإسلام وأباطيل خصومه»، وما يقال عن الإسلام، حيث خلص إلى القول بأن الإسلام وضع للإنسانية صورة رائعة من الإصلاح الاجتماعي.

1 - أزمة الاعتقاد:

إن اعتقاد الإنسان المعاصر هو الموضوع الذي شغل العقاد كما شغل الكثيرين من فلاسفة العصر **فهو يصرح** «بأن المشكلة الكبرى في عصرنا الحاضر إنما هي مشكلة العقيدة وأن أزمة الضمير الإنساني في عصرنا هي الأزمة الشاملة التي تنتهي إليها جميع الأزمات، وهكذا يذهب العقاد إلى أن القرن العشرين يشهد دعوة إلى الاعتقاد، وأن أسباب الإنكار للعقائد في القرون الماضية قد فقدت قوتها في هذا القرن، حيث يقول: «وأسباب الإنكار الكبرى منذ القرن السادس عشر أو السابع عشر هي مسألة دوران الأرض، ومسألة القوانين المادية، ومسألة التطور، ومسألة الأديان المقارنة، ومسألة الشر وعلاقتها بالقدرة الإلهية، فهذه المسائل كانت في نشأتها حجة على بطلان العقائد التي واجهتها، ولكنها صارت في القرن العشرين إلى موقف غير موقفها في القرون الماضية»⁽⁹⁾.

وهي رأيه أيضاً أن حقائق الوحي وعقائد الإيمان تستمد بقينها وأطمئنانها من عطايا العقل وجوده: «العقيدة هي الثقة بالنفس أو بالكون، ولهمت هذه الثقة مستمدة من طبيعة تركيب الإنسان، ومن كونه متصلاً بهذا الكون الذي هو فيه بصلة الوجود والحياة، فهذه الثقة هي أساس العقيدة»⁽¹⁰⁾.

ولقد تناول العقاد في كتابه «الله» نشأة العقيدة الإلهية بعد رحلته الفلسفية الطويلة حيث انتهى إلى القول بأن «الإيمان ظاهرة طبيعية في هذه الحياة لأن الإنسان غير المؤمن إنسان (غير طبيعي) فيما نحسبه من حيرته واضطرابه ويأسه وانعزاله عن الكون الذي يعيش فيه، وإن الحس والعقل والوعي والبدنية جميعاً تستقيم على الإيمان بالذات الإلهية، وأن هذا الإيمان الرشيد هو خير تفسير لسر الخليفة يعقله المؤمن ويدين به الفكر ويتطلبه الطبع المسلم...»⁽¹¹⁾، كما أن العقيدة الدينية هي أقرب الفلسفات إلى المعتقد والإسلام فلسفة أصح من الفلسفة لأنه يثبت لله «كمالاً مطلقاً» والكمال المطلق صفة واحدة تبقى كل النقائص الكثيرة التي لا تليق بالله تعالى كالقدرة مثلاً والقدرة تنفي المعجز وهكذا... إن الإسلام جاء بأسمى عقيدة في الإله الواحد الأحد صيغت فكرة الفلسفة كما صيغت فكرة المبادئ الدينية»⁽¹²⁾.

والحق أن العقاد ما ترك ناحية من نواحي الفكر والمجتمع والضمير إلا بحثها في تأريخه للإسلام ودل على مكانها من الإسلام ومكان الإسلام منها فالإنسان في الإسلام هو شيء آخر غير ما عرفه المناطقة والفلاسفة وعلماء الأجناس... إنه مخلوق مكلف، ومخلوق يرتفع من التراب إلى السماء أوجاً فوق أوج في طريق شاق عسر المرتقى طويل هو طريق النهوض بأمانة التكليف»⁽¹³⁾.

والقدرة في الإسلام هو توافق حكم بين قدرة الله وعدالته، وحرية الإنسان واختياره، والشيطان في الإسلام هو قدرة تمثل الشر بلا سراء، ولكنها قوة لا سلطان لها على ضمير الإنسان ما لم يستسلم لها بدافع الهوى أو بدافع الضعف من مقاومة الإغراء، والعبادات في الإسلام هي تنكير الإنسان بوجوده الروحي، وهي كلها تكليف لضمير الإنسان وحده دون حاجة إلى وساطة كاهن أو قيام هيكل⁽¹⁴⁾، والمعاملات في الإسلام هي رعاية للمصلحة العليا التي تتقدم فيها مصلحة الكثرة على منفعة القلة ويتقدم فيها حساب الزمن الطويل على حساب الزمن القصير⁽¹⁵⁾.

والأمة هي الإسلام هي مصدر السلطة العامة ولا مرجع فيه للمسؤولية العامة غير الأمة⁽¹⁶⁾. والمرأة في الإسلام لها من الحقوق ما يساوي حقوق الرجل في كل شيء إلا حق القوامة «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله به بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم» أما المساواة بين الرجل والمرأة في جميع الكفايات والأعمال فأمر لم يقر عليه دليل من تكوين الفطرة، ولا من تجارب الأمم، ولا من حكم البداة والمشاهدة⁽¹⁷⁾. والفقر في الإسلام مشكلة لم يحلها بالزكاة وحدها وإنما حلها بالعمل والسعي في طلب الرزق حيث يتولون على تدبير وسائلهما ولاه الأمور وطلاب الأعمال...⁽¹⁸⁾.

2 - كيف طرح العقاد قضية التفكير في الإسلام؟

لقد عنى العقاد بتتبع مسائل الفكر والعقل والنظر والتدبر في القرآن الذي هو دستور الإسلام والمسلمين يتضح ذلك من خلال كتابه القيم «التفكير فريضة إسلامية» فقد عرض لبیان أهمية العقل ومراتبه على ضوء البحوث النفسية والفلسفية، فهناك العقل الوازع، والعقل المدرك، والعقل الحكيم، والعقل الرشيد، وهذه الأنواع كلها مدعوة لتحقيق الفضيلة والإنسانية هي الإنسان... وذلك بنصوص القرآن الكريم التي لا تحتمل الجدل...⁽¹⁹⁾.

والمنهج القرآني ينقذ الإنسان من الحيرة والتخبط في متاهات الضلال، وليس أصح له من عقيدة القرآن الذي يضع الإنسان في القرن العشرين كما يضعه قبل أربعة عشر قرناً لأنه نزل من لدن حكيم خبير بمبادئ وشؤون خلقه، عالم بما يصلحهم في دنياهم وآخرتهم. إن المنهج القرآني أوكل إلى الإنسان مهمة التفهيم والبناء، وكلفه بتحقيق الخلافة الإلهية على الأرض واستغلال خبراتها للسير قدماً في ركب الحضارة، لقد

كتب الأستاذ عباس محمود العقاد كتاباً كاملاً في هذا المجال سماه «الإنسان في القرآن» وهو بحث قيم واف يجيبنا عن السؤال الآتي: أين يضع القرآن الكريم الإنسان في هذا العصر الذي تمددت فيه النظريات والآراء والمذاهب...؟ يتعامل العقاد: ما مكان الإنسان من الكون كله...؟ ما مكانه بين أبناء نوعه البشري؟ وما مكانه بين كل جماعة من هذا النوع الواحد، أو هذا النوع الذي يتألف من جملة أنواع يضمها عنوان الإنسان...؟⁽²⁰⁾.

وتحت عنوان: «المخلوق المسؤول» يقرر العقاد أن القرآن ارتفع بالإنسان من عبادة المخلوقات إلى عبادة خالق المخلوقات، فالمخلوق الأول الذي يحمل هذا الدين هو صفوة جميع الصفات التي ذكرها القرآن عن الإنسان حيث إن آيات القرآن وصفته وهو في الذروة من الكمال كما وصفته وهو في الدرك الأسفل من الحطة، ولا عجب لأن الله سبحانه وتعالى وهبه استعداداً وفطرة **عَلَّه** يستطيع به أن يرقى إلى أعلى مراتب الكمال أو أن ينزل إلى أسفل درجة من النقص⁽²¹⁾.

لذا يرى العقاد أن الجمع بين النقيضين في الإنسان إنما ينصرف إلى وصف واحد هو وصف «الاستعداد» الذي يجعله أهلاً للتفوق إلى أحسن تقويم، وأهلاً للتدهور إلى أسفل سافلين، لأن ذلك هو الموافق لسنائر معاني القرآن الواردة بهذا الصدد مثل «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين».

كما تطرق العقاد إلى بعض فضائل رسالة القرآن على ما سبقها من الرسائل خلاصة ذلك «إن هذه الرسالة تخاطب العقل وتحثه على التفكير» كما مر «إن في خلق السموات والأرض... (الآيات) إلى قوله «لقوم يعقلون» إذ لم يعرف قط في تاريخ البشرية مثلها حيث ميزت الإنسان بخاصية التكليف وإعداده لخطاب العقل وبيانات من الإقناع... وبهذا العقل تسير الحياة على قواعد وبيانات من الهدى والفرقان لا يحد عن ذلك إلا هالك»⁽²²⁾.

وهكذا استطاع العقاد أن يبين دور الإنسان في حركة التاريخ، كما استطاع أن يقدم لنا صياغة جديدة للإنسان المسلم من خلال دراسته الواعية للقرآن الكريم وحياته الرسول ﷺ. والواقع أن الكاتب الكبير استطاع بأبعائه ودراساته الإسلامية أن يثري فكرنا وتراثنا الإسلامي بجملة من الأبحاث والنظريات والآراء طالما تعطش لها النشء الجديد لمواصلة بنائه الحضاري تجاه الفلسفات الحديثة فجازاء الله عن الإسلام والمسلمين أحسن الجزاء.



الهوامش

- (1) سورة فصلت 33.
- (2) مقال للأستاذ رجاء النقاش بعنوان: «العقاد» نشر مجلة الآداب، عدد إبريل 1964.
- (3) سامح كريم، إسلاميات، ص 109، دار القلم، بيروت، ط 2، 1977.
- (4) سامح كريم، «إسلاميات» ص 100.
- (5) نفسه، ص 135.
- (6) سامح كريم، «إسلاميات العقاد» ص 135.
- (7) العقاد، «الفلسفة القرآنية» ص 19.
- (8) العقاد، «الإنسان في القرآن» ضمن موسوعة العقاد الإسلامية، الجزء 4، ص 231.
- (9) العقاد، «عقائد المفكرين في القرن العشرين» ص 2.
- (10) العقاد، «موسوعة العقاد الإسلامية» كتاب الله: المجلد الأول، ص 31.
- (11) العقاد، «كتاب الله ضمن الموسوعة الإسلامية» ج 1، ص 316.
- (12) العقاد، «كتاب الله» ص 178.
- (13) انظر «موسوعة العقاد الإسلامي» 225/4.
- (14) نفس المصدر السابق، 116/5.
- (15) ن. م. ص. 127/5.
- (16) موسوعة العقاد الإسلامية، 159/5.
- (17) نفس المرجع السابق، 398-397/4.
- (18) نفس المرجع السابق، 203/5.
- (19) موسوعة العقاد الإسلامية، 840-834/5.
- (20) موسوعة العقاد الإسلامية، 219/4.

(21) موسوعة العقاد الإسلامية، 225/4.

(22) العقاد، الموسوعة، 228/4.



ولادة بنت المستكفي
الأميرة الشاعرة

سعد بو فلاقة

1) حياتها وندوتها الأدبية:

هي أديبة، شاعرة، فريفة، أميرة، من البهت الأموي بالغرب الإسلامي، وتتصل سلسلة أجدادها بعبدالرحمن الداخل، من بني عبدالملك بن مروان، وهي ابنة الخليفة محمد بن عبدالرحمن الناصري، الملقب بالمستكفي، وقد تولى الخلافة سنة 414هـ. وكانت دولته سبعة عشر شهراً صعباً تكدرات، سوداً مشوهات، **أرسله الله تعالى** على أهل قرطبة معنة وبلية، إذ كان منذ عرف غزلاً عطلاً منقطعاً إلى البطالة، مجبولاً على الجهالة، عاطلاً من كل خلة تدل على فضيلة...⁽¹⁾.

ويتفق ابن عذاري مع ابن بسام في وصف المستكفي خلقياً. ويضيف في وصفه الخارجي فيقول هو: «ريعة، أشقر، أزرق، أشم، مدور الوجه واللحية، ضخم الوجه والجسم، كبير البطن، صاحب أكل وشرب وجماع وتغالف»⁽²⁾. وكان تزوج من أمة مسيحية حبشية خبيثة، هي بنت سكرى المورورية وكانت شريرة استبدت بالمستكفي، ولعلها أم ولادة⁽³⁾، فنشأت على سنة أمها في سهولة الحجاب، وورثت عنها بشرتها البهضاء وشعرها الأصهب، وعينها الزرقاوين وجمال قوامها⁽⁴⁾.

ولم تدم سلطة أبيها في الحكم، فبعد سبعة عشر شهراً من ولايته، ثار عليه أهل قرطبة، ففر مستخفاً بين امرأتين إلى مدينة أليج مع بعض رجاله، فاتهموه بمال فاعثالوه وقتلوه⁽⁵⁾.

ولما خلق المستكفي ثم قتل (416هـ) كانت ولادة في شرح شبابها،

وذروة شهرتها، وقد شهرت مصرع آياتها، وانهيار دولتهم، وترجع أمراء الطوائف في أرائكهم⁽⁶⁾، وقد بغلت عليها المصادر التي أرخت لحياتها بذكر السنة التي ولدت فيها شاعرنا، وذكرت السنة التي توفيت فيها، وقد اتفق كل من ابن بشكوال في الصلة والضبي في بغية الملتمس⁽⁷⁾، على أنها توفيت، يوم الأربعاء، لليلتين خلتا من صفر سنة 484هـ. وقد قاربت المائة⁽⁸⁾، فيكون مولدها قريباً من سنة 386هـ.

وكانت ولادة قد أخذت قسماً واهراً من التعليم قبل وفاة أبيها حيث أحضر لها العلماء والمثقفين، وحذب على تربيتهما، لكنها ورثت عنه وعن أمها الشريرة ميلها إلى المرح والتحرر من قيود المجتمع والجرأة على الفساد.

وهكذا تحررت من الأصناف الاجتماعية بعد موت أبيها، فسفرت عن وجهها⁽⁹⁾، وفتحت أبواب قصورها للأدباء والشعراء ورجال الفكر فصار (صالوناً) أدبياً يتهاافت عليه الشعراء والكتاب (فكان مجلسها بقرطبة منتدى لأحرار مصر، وهاؤها ملجأً لحياد النظم والفنر، يمشو أهل الأدب إلى ضوء غرتها، ويتهالك أفراد الشعراء والكتاب على حلوة عشرتها، إلى سهولة حجابها، وكثرة متابها، تظلم ذلك بطلو نصاب، وكرم أنصاب، وطهارة أثواب⁽¹⁰⁾).

وهكذا كان منتدى ولادة، تجمع فيه بين الجمال والأدب والنوق، وأنيق الشعر، ورفيع الفناء، وحسن المعشر، ورواء الحديث، وحلاوة الرد، وحرارة النكتة، حتى صبح أن تعد من كعبيرات ربات المجالس الأدبية، أو «الصالونات» في الأدب العربي⁽¹¹⁾، بل هي الأدب العلمي، فمبقت به أدبيات فرنسا بعدة قرون، فولادة فتحت صالونها الأدبي في قرطبة في القرن الحادي عشر الميلادي، بينما عرفت فرنسا هذه الصالونات لأول مرة في القرن السابع عشر، وكثرت في القرن الثامن عشر.

وكان صالون «أوتيل دبي رامبويه» أقدم صالون أدبي عرفته فرنسا وأوروبا بأكملها وكانت صاحبة الصالون كثرين دبي فينون، مركيزة

رامبوييه (1588-1665) والتي فتحت صالونها الأدبي سنة 1608م⁽¹²⁾ تشبه ولادة، فهي فتاة جميلة مصقولة التربية من أم رومانية وأب فرنسي، ثم كثرت الصالونات الأدبية في فرنسا فكان صالون «مادام ريكاميه» في بداية القرن التاسع عشر، وصالون الروائية الفرنسية «جورج ساند» التي جاءت إلى باريس عام 1831، وصالون مادام دي ستال، وكذلك صالون الأدبية مي زيادة (1886-1914) هي أديبا المربي الحديث⁽¹³⁾.

ومهما يكن من أمر فقد استطاعت شاعرتنا أن تفتح شعراء عصرها بجمالها وسعها وذكائها وحلاوة عثرتها، فاجتمع في ندوتها من معاصريها شعراء وأدباء ووزراء من الرجال والنساء، وكانت تستقبل الجميع ببشاشة ولطف. فهجمب بها الرواد، ويتمنى كل واحد منهم أن تكون له وحده، وقد أشارت إلى ذلك حين قالت:

إِنِّي وَإِنْ نَظَرَ الْأَنَامُ لِبَهْجَتِي **خَطْبَاءَ** مَكَّةَ صَبَدْنَهُنَّ حَرَامُ
يُحْسِنَنَّ مِنْ لَيْلِ الْكَلَامِ قَوَاكِشًا وَيَصُدُّنَّ عَنِ الْحَقِّ الْإِسْلَامُ⁽¹⁴⁾
فرد عليها أحد روادها بقول بشار:

لَا يُؤْنِسُنَّكَ مِنْ مَحْبِرَةٍ قَوْلُ ثَقَلُطَهْ، وَإِنْ جَرَحَا
عَسَرُ النَّسَاءِ إِلَى مُيَاسِرَةٍ وَالصُّعْبُ بِرُكْبٍ بَعَثَمَا جَمْعًا⁽¹⁵⁾

فكانت له إلا من ولادة، وهي صالونها كانت تدور مناقشات في مسائل الحب والاعية على غرار ما جرى في فرنسا في القرن السابع عشر والثامن عشر، لقد قال لولادة أحد رواد الصالون مداعباً: نظراتك تدمي قلوبنا، ونظراتنا تدمي وجنتيك، جرح لجرح، قابلي بينهما، أيهما يستحق جزاء جرح البعاد؟

فأجابت ولادة: الذي يستحقها في نظري، يا سيدي، هو جرح الوجدنين لأنه لا مسيل إلى إنكاره، أما أنت، فلا تبدي إلا ادعاء فارغاً بما تقول، إذ أين الجرح الذي تتكلم عنه؟ أين الشهود؟⁽¹⁶⁾.

وكان الشاعر ابن زيدون من رواد هذا الصالون، وعلى رواده، يقرأ شعره. فأعجبت ولادة بشعره، وفصاحته، ووسامته، ولموحه، وأعجب هو الآخر بسحرها وخفة روحها، وظرفها وأدبها، وأنوشتها الصارخة، فانمبث هي كل منهما ميل قوي نحو الآخر تخرج إلى حب عنيف، وقد اتفقا في ميولهما، إذ كانا شابين، سرين، جميلين، شاعرين⁽¹⁷⁾ وكلاهما كان مفتوناً بالموسيقى والفناء، ميالاً إلى معاقرة الشراب وكلاهما من صفوة الطبقة الراقية، وستهما متقاربة، وكلاهما عزب⁽¹⁸⁾.

ولقد وصف لنا ابن زيدون لقاء الأول بولادة فقال: «كنت في أيام الشباب، وغمرة التصاب، هائماً بفادة، تدعى ولادة، فلما قدر اللقاء، وساعد القضاء... إلى أن يقول: «ويتنا ليلة نجني أهوان الثور، ونقطف زمان الصبور...»⁽¹⁹⁾.

ولم تدم سمادة الماشقين، وكان القدر حسدهما فبعث لابن زيدون منافسين يقاسمونه حب ولادة، هم: أبو عبدالله بن القلاس، وأبو عامر بن عبدوس، والأصبغي، وقد نجح الشاعر في إبعاد منافسه الأول بعد أن هجاء بقصيدة لاذعة - جعلته يؤثر السلامة - يقول فيها:

أَعِدْ نَظْرًا، فَإِنَّ الْمَغْيَ مِمَّا لَمْ يَزَلْ يَصْرِخْ وَلَا
تُطِيعُ النَّاسَ تَفَرُّكًا فَهِيَ لِبَفْيِهِمْ أَطْرُفُ
فَإِنْ قُصَّارَكَ الدُّغْلِيْزُ حِينَ سِرَاكَ فِي الْمَضْجَعِ⁽²⁰⁾

واستطاعت ولادة أن تبعد الأصبغي بعد أن هجته مؤثلاً⁽²¹⁾، وبقي ابن عبدوس، الملقب بالغار يزاحم ابن زيدون في حب ولادة حتى أدركته المنية⁽²²⁾، ولم يكن ابن عبدوس في مستوى ابن زيدون أدباً، وظرفاً، وثقافة وجمالاً إلا أنه كان يفوقه ذكاء⁽²³⁾، وكان معتزاً بنفسه يحاول تفضيحه جهله بما له⁽²⁴⁾، وكانت ولادة كثيرة العبث به أول الأمر، فمرت يوماً على داره، وهو جالس أمام الدار، ويقربه بركة متولدة من كثرة الأمطار والأهتزاز،

وحوله جماعة من أصحابه، فلما رآها نشر كمية، ونظر في عطفه، فقالت له: أبا عامر:

أَنْتَ الْحَصِيبُ وَهَذِهِ مَصْرُ قَتَدَلَقَا فِكِلَاكُمَا بِحَرْ (25)
فتركته لا يحير حرفاً، ولا يرد طرفاً.

وهذا البيت لأبي نواس نقلته هذا النقل الجميل من المدح إلى الهجاء في موقف الاستخفاف بابن عبدوس الذي كان كثير الإلحاح على ولادة، يريد التفرد بها، وخداعها فكلمته هي تهرب من خلوته، فيستدر به ابن زيدون كقوله:

وَعَرَّكَ مِنْ عَهْدِ وَلَادَةٍ سَرَابٌ تَرَأَى وَرَقٌّ وَمَضْ
هِيَ الْمَاءُ يَأْبَى عَلَى قَابِضٍ وَيَمْنَعُ زَيْدَتَهُ مِنْ مَخْضِ (26)

ويلغ ابن زيدون أن ابن عبدوس أرسل إلى ولادة امرأة تستميلها إليه، وتذكر لها محاسنه ومناقبه، وترغبها في التفرد به، فكتب رسالته التهكمية البديعة على لسان ولادة، وأرسلها إليه عقب رجوع المرأة مباشرة، فنالت من ابن عبدوس كل منال، وأمسك عن التعرض لولادة إلى أن سجن الشاعر (27)، فوصفه فيها بالحمق والجهل، والغبالة والفحش، وجفاء الطبع، وثقل السمع، والعمى، والبله، والبشاعة، ونباتة الأنفاس، وكثرة العايب، فمن قوله فيها:

وأما بعد أيها المصاب بحقله، الموزن بجهله، البهين سقطه (28)،
الفاحش غلظه، العائر في ذيل اغتراره، الأعمى على شمس نهاره، الساقط
سقوط الدباب على الشراب، المتهافت تهاوت الفراش في الشهاب (29)، فإن
المجبب أكذب، ومعرفة المرء نفسه أصوب، وإنك راسلتني مستهدياً، من
صلتي، ما صغرت منه أيدي أمثالك، متصدياً يا من خلّني (30) لما قرعت
دونه أنوف أشكالك، مرسلاً خليلتك مُراة، مستغلاً عشيقتك قوادة،
كاذباً نفسك سبتزل عنها إلي، وتخلّف بمدّها علي:

وَلَسْتُ بِأَوَّلِ ذِي هِمَّةٍ دَعَتْهُ لِمَا لِيَعْمَرَ بِالنَّائِلِ (31)

ولا شك أنها قلَّتْكَ إذ لم تضنَّ بك، وملَّتْكَ إذ لم تغر عليك، فإنها اعتذرت في المغفرة لك، وما قصرت في النهاية عنك، زاعمة أن المروءة لفظ أنت معناه، والإنسانية اسم أنت جصمفة وهَيُولاء (32)، قاطعة أنك انفردت بالجمال، واستأثرت بالكمال، واستغلت في مراتب الجلال، واستوكت على محاسن الخلال، حتى خيلت أن - يوسف عليه السلام - حاسنك (33)، فنضمت منه، وأن امرأة العزيز (34)، رأته فسلت عنه، وأن هارون (35)، أصاب بعض ما كنزت، والنطف (36)، عثر على فضل ما ركزت وكسرت (37) حمل غاشيتك، وقبصر (38) رعى ماشيتك، والإسكندر (39)، قتل داراً في طاعتك، وأزقشهر (40)، جاهد ملوك الطوائف لخروجهم عن جماعتك، إلخ... (41).

هذه صفات ابن عبدوس كما جاءت في رسالة ابن زيدون، وقد يكون الشاعر مبالغاً فيها، إلا أنه لا بد أن يكون لها صلة بالحقبة، وكان ابن عبدوس إلى ذلك كبير السن متزوجاً.

ويبدو أن ولادة ذي أول الأمر أرادت أن تشهر غيرة ابن زيدون، مظهرة الحب لصديقه القديم، بعد أن لمست منه ازدراء أو خيانة، ما لبثت أن ركنت إلى ابن عبدوس الذي كان يحنها بالمال، ويساعدها في تدبير شؤونها الخاصة (42).

ولم تلبث علاقة ابن زيدون بولادة أن اشتهرت وطار صيتها على كل لسان ولم يكن ذلك في قرطبة فحسب، بل هي أسبانيا كلها، ولم يعد الشاعر بعد ذلك في حاجة إلى التستر مثل ما كان من قبل، فقال:

يَا مَ غَدَوْتُ بِهِ - فِي النَّاسِ - مُشْتَهَرًا قَلْبِي عَلَيْكَ بِقَاسِيِ الْهَمِّ وَالْفِكْرِ
إِنْ غِبْتُ لَمْ أَلْقَ إِنْسَانًا بِؤُسْنِي وَإِنْ حَضَرْتُ فَعَلَّ النَّاسُ قَدْ حَضَرَ (43)

ولا شك أنها قلَّتْكَ إذ لم تضنَّ بك، وملَّتْكَ إذ لم تغر عليك، فإنها

لكن ولادة كرهت منه هذا الإعلان، وضافت من أن تلوك ألمنة الناس خبرها مع ابن زيدون، ووجد الحساد الفرصة سانحة للنس والسماية، فأوغروا صدر ولادة على الشاعر، فكتب إليها يعتذر:

وَاللَّهِ مَا سَأَخِي أَنِّي خَفِيتُ ضَنْئِي بَلْ سَأَتِي أَنْ سِرِّي بِالضَّنَى عَكُنْ
لَوْ كَانَ أَمْرِي فِي كُتْمِ الْهَوَى بِهَدْيٍ مَا كَانَ يَعْلَمَ مَا فِي قَلْبِي الْهَنْ⁽⁴⁴⁾

ومادام ابن زيدون لم يستطع كتمان سرها، فقد انضمت من الحياة الاجتماعية، ثم أن بني جهور ضاقوا ذرعاً بنذوتها الأدبية⁽⁴⁵⁾، ولعلهم كانوا يخافون أن يتأثر الشعب بكلامها وأن تجعل من نذوتها مكاناً للتأمر متعلقة بإجراع الملك إلى أسرته⁽⁴⁶⁾، ويبدو أن ولادة كانت تخفي فعلاً وراء تأسيسها لنذوتها الأدبية في قرطبة أفكاراً سياسية، ولذلك أصبحت تتخرج من تشهير ابن زيدون بها - وكانت من قبل لا تكثر لما يخدم شرفها، وهي التي كانت تقول له: (ترهب إذا جن الخلام زيارتي... إلخ). «إذ كيف يركن الشعب لفتاة لا هم لها سوى تلبية دواعي قلبها، وإواء شهواتها وعواطفها»⁽⁴⁷⁾.

2) صفاتها وأخلاقتها:

أما صفاتها وأخلاقتها، فالمصادر القديمة حافلة بوصف جمالها وعفافها، وأقرب مصدرين إلى عصر ولادة بعد جنوة المقتبس هما كتاب النخيرة لابن بسام، وكتاب قلائد المعهات للفتح بن خاقان، فصاحب النخيرة الذي بدأ صاحبه بتحريره وهو بقرطبة سنة 493هـ، وانتهى منه في حدود سنة 503هـ يقول في كلامه عن ولادة: «... وكانت في نساء أهل زمانها، واحدة أقرانها، حضور شاهد، وحرارة أوابد، وحسن منظر ومضرب، وحلاوة مورد ومصدر... يعيشو أهل الأدب إلى ضوء غرتها، ويتهالك الشمراء والكتاب على حلاوة عشرتها، إلى سهولة حجابها، وكثرة منابها،

تخلط ذلك بملو نصاب، وكرم أنساب، وطهارة أثواب على أنها - سمح الله لها، وتقدم زلتها - أطرحت التحصيل، وأوجدت إلي القول فيها السبيل بقلة مبالاتها، ومجاهرتها بلذاتها⁽⁴⁹⁾.

ونلاحظ تناقضاً واضحاً عند ابن بسام حين يقول: «إنها كانت تتمتع بطهارة الثواب، ثم يشهر بعد ذلك إلي تبذلتها واستهتارها بقوله: سبأها أطرحت التحصيل، وأوجدت إلي القول فيها السبيل، بقلة مبالاتها، ومجاهرتها بلذاتها»، وتحرر ولادة واقع قد أكده أبو عبدالله بن مكي⁽⁵⁰⁾ شيخ ابن بشكوال، فيما بعد حين قال: «لم يكن لها تصاون يطابق شرفها»⁽⁵¹⁾، وهو حكم أخلاقي يرجع إلى التقويم العام المتناقض بين الناس⁽⁵²⁾، وما نجده وما نجده من لطف عند بعض المؤرخين في وصف ولادة (بطهارة الأثواب) كما عند ابن بسام - يعود إلى طبيعتهم وأخلاقهم وطهارة أعلامهم، وإلا كيف نفسر تعفف ابن بسام من ذكر شعرها لأن أكثره هجاء⁽⁵³⁾، والحقيقة أن ولادة لم تكن متصلة ولا متعفة بل كانت مستهترمة ومتحررة إلى أقصى الحدود، ولذلك فهي لم تتزوج لأن الزواج سيكون على حساب حريتها، ولم تمر اهتماماً لعشاقها كابن زيدون وابن عبدوس⁽⁵⁴⁾ ولم تكن تلتزم التقية في إقتراف المذات، فكانت تجاهر بلذاتها، وتتقاد وراء نزواتها، غير مبالية لما يخنث شرفها وكرامتها، فمن جملة أخبارها أنها كتبت بالذهب على عاتقها لأيمن:

أَنَا وَاللَّهِ أَصْلَحُ لِلْمَعَالِي وَأَمْشِي مِشْيَتِي وَأَتِيهِ تَبِيهَا

(55)

فبالرغم من هذه الإباحية المتسامية إلا أننا نجد بعض المؤرخين يصفونها بالصيانة والعفاف فهي تمام المتون يقول الصفيدي عن ولادة «وكانت مشهورة بالصيانة والعفاف»⁽⁵⁶⁾، ثم يورد البيهقي السابقين مباشرة وكأنه يستشهد بهما على صيانتها وعفافها؟؟؟ أما المقرئ في النفع فيملق علي البيهقي بقوله: «وكانت مع ذلك مشهورة بالصيانة والعفاف»⁽⁵⁷⁾.

ونعتقد أن هؤلاء المؤرخين المتأخرين نقلوا عن المصادر القريبة من عصور ولادة كالذخيرة والقلائل والصلة ولذا فهم يكررون ما قاله ابن بسام عن ولادة، حين وصفها (بظاهرة الأثواب) دون أن يفتنوا إلى التناقض الموجود في كلامه عنها، وهذا كان المؤرخون ينقلون دون تمحيص أو تحقيق، فولادة ثارت على التقاليد والعادات الاجتماعية، وأرادت أن تبقى لها حريتها، تتصرف بها بقطع النظر عن المجتمع وما يفرضه عليها من قيود كائنتي⁽⁵⁸⁾، وأخبارها مع ابن زيدون طويلة، يغوت إحصاؤها، ويشق استقصاؤها كما يقول ابن بسام⁽⁵⁹⁾، ابن بسام الذي وصف لنا على لسان ابن زيدون أول لقاء له مع ولادة في مقطوعة نثرية، فقال ابن زيدون: «كنت هي أيام الشباب، وغمرة التصاب هائماً بفادة، تدعى ولادة، فلما قدر اللقاء، وساعد القضاء كتبت إلي: ترقب إذا جنّ الظلام زيارتي فإني رأيتُ الليل أكتُم للسُرُوبِ منك ما لو كان باليدِ ما بدا وبالليل ما أذجى وبالنجُم لم يَسُرْ فلما طوى النهارُ كاهُورَه، ونَشَرَ الليلُ عبيره... فَمِلْنَا إلى رَوْضِ مَدْبُجٍ، وظلٌّ سَجَسَجٌ إلى أن يقول: هويتا بللة.....»⁽⁶⁰⁾.

في هذه القطعة النثرية يصف ابن زيدون لقاءه بولادة تحت جناح الليل، حيث قضى معها ليلة مزهرة عذبة يتبادلان القبلات، هذه القطعة التي أوردها ابن بسام الذي وصف ولادة (بظاهرة الأثواب)، وكما يبدو من النص أن ولادة هي التي طلبت من ابن زيدون أن يترقب زيارتها (ترقب إذا جنّ الظلام زيارتي) ومع ذلك تصفها المصادر بأنها كانت «ذات خلق جميل»⁽⁶¹⁾.

غير أن الدكتور محمود صبح يعتقد أن ما رواه ابن بسام على لسان ابن زيدون عن لقائه الأول بولادة هو من وضعه وانتحال⁽⁶²⁾ ويشير إلى التناقض الموجود في النص إذ يقول ابن زيدون: «... فَمِلْنَا إلى رَوْضِ مَدْبُجٍ، وظلٌّ سَجَسَجٌ...» فيرى الدكتور محمود صبح أن «هذا حصيلة سجع ابن بسام ونتيجة تأليفه وتركيبه وإلا فما هذا الظل السجسج في الليل»⁽⁶³⁾، لأنه كان قال: «فلما طوى كاهُورَه ونَشَرَ الليلُ عبيره...» ثم يخلص إلى أن

هذه القصة قد حبيكت وحيكت حتى تربط حوادث وأبهاث شعر متفرقة⁽⁶⁴⁾، ونحن نشق مع الدكتور بأن القطعة مسجوعة، ونسجها بميد عن أسلوب ابن زيدون⁽⁶⁵⁾، وأن المسجع جر صاحبها إلى التناقض أحياناً، لكننا نختلف مع الدكتور هي اتهامه ابن بسام ب تأليف القطعة وروايتها على لسان ابن زيدون، لأن في القطعة فعشاً وإباحية سافرة لا تتفق مع طيبة ابن بسام التي منعت من أن يورد شعر ولادة هي الذخيرة لأن أكثره هجاء⁽⁶⁶⁾، فكيف إذن تسمح له نفسه بأن يضع القصة بمجمها البذي، ويرويها على لسان ابن زيدون؟ إنما غير مستبعد أن يكون شخص آخر نسج القصة ووضعها في الذخيرة.

ومهما يكن من أمره فسواء ألف القصة ابن زيدون، أم نسجها شخص آخر على لسانه، فإن للقصة جنوراً لأن ولادة ليست تلك المرة العفيفة الحصان التي تتصون⁽⁶⁷⁾، وشعرها الإباحي الذي يمتاز بالفظاظة والخشونة والبذاءة دليل على استهتارها بالقهم، ولعل شعرها أحسن من سلوكها الغريب الأطوار والشاذ⁽⁶⁸⁾، سلوكها الذي حار فيه معاصروها، فوصفوها بالتصون والمفاف، ثم نعتوها «بقلة مبالاتها ومجاهرتها بلذاتها» كما حار فيها المستشرقون فرموها بالجنسية المثلية⁽⁶⁹⁾، وهي ميل المرأة إلى بنات جنسها، وميل الرجل إلى أبناء جنسه⁽⁷⁰⁾، واتهموها بمهجة بنت التيهاني القرطبية، ومصدر هؤلاء المغرب لابن سميذ الذي أقر تعلق ولادة بمهجة حين قال: «... وكانت من أجمل نساء زمانها، وأخفهن روحاً، فملقت بها ولادة، ولزمت تأديبها»⁽⁷¹⁾، ونفس الخبر نجده عند المقرئ⁽⁷²⁾، ويؤكد هذه العلاقة المستشرق الفرنسي «هنري بيرس» عندما يقول: إن العلاقة التي كانت ربط ولادة بمهجة والتي ليس فيها شك، تلك العلاقة تبين بأنها كانت تسخر من التقاليد... ثم يصفها بالمسترجلة⁽⁷³⁾، ونفس الاتهام نجده عند المستشرق الإسباني «غرمسيا غومس» حين يقول: «ولكنها كانت امرأة مسترجلة»⁽⁷⁴⁾، ويحدثنا عنها نيكل فيقول: إن نزواتها لا تكاد تختلف عن النزوات التحررية بين النساء الجلمميات، ونجوم المسرح والخيالة في

المصر الحديث، ويشبها بجورج صائد في مقامراتها العاطفية⁽⁷⁵⁾، كما شبها المستشرقون بالشاعرة الإغريقية (سافو)... ويطلق علي النساء المصابات بداء الجنسية المثلية اسم (Les Biennes) باللغة الفرنسية وتطلق كلمات مشابهة لها في اللغات الأخرى⁽⁷⁶⁾، ونطلق باللغة العربية على هؤلاء الشاذات اسم «السعافيات».

ويضع هذه التهمة عن ولادة علي عبدالمعظم عندما يقول: إن مهجة هجت ولادة واتهمتها بالجنسية المفايرة... ثم إن صلاتها بابن زيدون تقطع بأنوثتها الطبيعية⁽⁷⁷⁾، ونحن نرى أن هذا التعليل غير مقنع لدفع هذا الاتهام عن ولادة، فمهجة عندما هجتها واتهمتها بالجنسية المفايرة «ولادة قد صيرت ولادة من غير يقل...» لا يعني أنها صارت ولادة فعلاً، فمهجة هذه كانت شاعرة ماجنة، خالية من كل لياقة وحياء كصديقتها ولادة، وهذا البهت كان نتيجة لتبادل الأقوال القذرة بين الشاعرتين المسترجلتين⁽⁷⁸⁾، أما عن صلاتها بابن زيدون فبالعكس تؤكد التهمة أكثر مما تلغيتها، فعلاقتها به لم تكن خالصة من الشوائب، ولم تدم إلا مدة قصيرة⁽⁷⁹⁾ ثم هجته هجاء فاحشاً وانصرف عنه، ورغم كثرة المعجبين بها فلم تتزوج قط، وماتت عزباء، ويبدو أن ولادة بعد أن أخفت في تجربتها الأولى مع الرجال مالت إلي صديقتها مهجة، فتولدت بينهما صبية جنسية، ولكن إلى حين وانصرف عنها مهجة بعد أن هجتها.

ويمكننا أن نوجه اتهاماً آخر لولادة، نتيجة لبعض تصرفاتها وهو أنها مصابة بالسادية... وهي مصطلح حديث في علم النفس، يتعلق باللذة الجنسية التي يجدها الإنسان في الانحراف الجنسي الذي يصطبغ بالقوة والإضرار بمن يمشقه⁽⁸⁰⁾ فيوقع به الآماً مبرحة ويمامله معاملة فظة، وسمي كذلك نسبة إلى الكونت دوساد (1740-1814) الذي عاش في القرن الثامن عشر، وهو أول من وصف هذا الشذوذ بيذاء⁽⁸¹⁾، ويتأصل هذا الداء في المرأة منذ الطفولة عندما تشعر أن بعض أعضائها تنقص عن الطفل، فتعص بفيرة وحسد يسمى حسد (الذكورة) ويستمر معها هذا

الحسد ينمو ويتطور حتى يصبح سادية، وقد يكون هذا الداء وراثياً بسبب فساد النطفة الناتج عن تعاملتي الخمر، ونحن نعلم أن والد ولادة - المستكفي - كان مدمناً على الخمر، وأن أمها كانت مسيحية لا يحرم دينها الخمر، ومادام للوراثة أثرها المحتوم، فلا عجب أن تنتشر ولادة عن أبيوها هذا المرض الخطير الذي من سماته أن تمتش المرأة في حياتها السادية عن السيطرة فتتصبب شراكها للرجال حتى إذا وقعوا في هواها صنت عنهم وأذاقتهم أنواع العذاب، وصنوف الحرمان، وهي عندما تؤذيتهم تتمتع برؤيتهم وهم يتألمون، وقد فعلت ولادة هذا مع ابن زينون وابن عبوس والأصبحي وغيرهم، وذلك ما يبين بوضوح النزعة السادية عندها، ومن سمات السادية حب التلويث، وقد تلوث ولادة سمعة ابن عبوس، فكانت تمبث به وتسخر منه في أحايين كثيرة، وقد أشرنا إلى ذلك، ولوث سمعة ابن زينون وغلامه علي بهجائتها الفاحش لهما، وسنمرض له بعد قليل، وكذلك فعلت مع الأصبحي وابنه...

وهكذا كانت ولادة تلوث سمعة عشاقها، فتؤلمهم وتمذيتهم نتيجة ذلك لتحصل على السمادة التي ينشغها الساديون والتي لا يجدونها إلا في التكيل وإلحاق ضرر الأذى بمن يحبون، والمرأة السادية لا تنوم علاقتها إلا برجل ذي شنود جنسي معاكس لشنودها يشعر باللذة عندما يمارس العذاب عليه من قبل شخص آخر، وهو انحراف جنسي بعكس السادية (الماسوشية) نسبة إلى أديب نمساوي يدعى ليويلده شهرو (1835-1895) وأبطال روايته يشعرون باللذة الكبرى عندما تضربهم المرأة التي يعشقونها، ولعل ولادة وجدت هذا الشخص في ابن عبوس الذي مر معنا وكيف كانت تمبث به فيرضى بعينها وتسخر منه فيرضى بسخريتها، وتتصرف إلى ابن زينون فيظل مترامياً على قدميها راضياً مفتبطاً⁽⁸²⁾، وبالرغم من الرسالة التهكمية التي أنشأها ابن زينون فيه على لسان ولادة، وما فيها من هجو مقذع ولفظ نابذ وتعبير فاحش حيث جعلته أضحوكة في المجتمع القرطبي، ومع ذلك لم يزدجر، وظل متعلقاً بها حتى وافته المنية.

ومن خلال ما تقدم من الآراء والأدلة يبدو أن سلوك ولادة كان فعلاً شاذاً بدليل أنها لم تتزوج قط، وأنها نضرت من ابن زيدون لأنه قوي الشخصية، ومالت إلى ابن عبدوس الذي كانت تعبت به فيرضى بعبثها وتسخر منه فيرضى بسخريتها، وهذه طبيعة المرأة السادية التي لا تنوم علاقتها إلا برجل ذي شذوذ جنسي مماكس كما مر.

ومادام قد اتفق القدماء والمحدثون في وصفها «بقلة ميالاتها وبمجاهرتها بلذاتها» وبالجنسية المثلية كما سبق، فنحن أيضاً نشاطرهم الرأي لأنه ليس لدينا ما يدفع عنها هذه التهمة، بل لدينا ما يؤكدنا، وذلك من خلال شعرها الإباحي، وسلوكها الغريب الأطوار الشاذ.

أما جمالاتها وصفاتها الجسمية، فقد اختلفت المصادر في وصفها، يقول ابن يسام في حديثه عن ولادة إنها «كانت في نساء أهل زمانها، واحدة أقرانها حضور شاهد وحرارة أوبد، وحسن منظر ومغبرة»⁽⁸³⁾، ويقول ابن خاقان في الثلاثد: «وكانت من الأدب والطرف، وتتميم السمع والطرف، بحيث تختلس القلوب والألباب، وتميد الشيب إلى أخلاق الشيب»⁽⁸⁴⁾، بينما يقول صاحب المغرب عنها بمد كلام: «إنها بالمغرب كملية بالشرق إلا أن هذه تزيد بمزية الحسن الفائق»⁽⁸⁵⁾.

هذه الأخبار المتصلة بجمال ولادة والتي وصلتنا من المصادر القديمة، غير أننا إذا دققنا النظر فيها وجدنا صورة ولادة ليست واضحة الملامح عند المؤرخين القدماء، ويرى الدكتور إحسان عباس: إن ولادة في الأخبار ليست على جمال بارع، وأن أوهمت بعض المصادر بغير ذلك، والدليل على ذلك ما جاء في المغرب لابن سعيد عندما أجرى فيه موازنة بينها وبين عليّة بنت المهدي، ثم ميزت عليّة على ولادة «بميزة الحسن الفائق»⁽⁸⁶⁾، ويفهم الدكتور مصطفى الشكعة من نص المغرب السالف الذكر أن ولادة هي التي مهت «بميزة الحسن الفائق»⁽⁸⁷⁾، ونحن إذا دققنا النظر في النص، أرجعنا اسم الإشارة إلى أقرب مذكور وأعملنا فيه قواعد

اللفة، وعلية هي الأقرب في النص: إنها بالقرب كملية بالشرق: إلا أن هذه تزيد بمزية الحسن الفائق...».

ولذا نرجع رأي الدكتور إحسان عباس في هذه المسألة، غير أنه يبدو من خلال المصادر الأخرى، أن ولادة كانت جميلة، وإن لم تكن على جمال فائق كما يستشف من المقرب.

بينما وصفها لنا ابن زيدون في ديوانه بالجمال الفائق، والسحر الخلاب، وقد بهرت بصره بجمالها الرائع، وكان ذلك من بواعث حبه لها، وإن كنا في الحقيقة لا نعرف شعره الذي ينصرف إلى ولادة، وشعره الذي ينصرف إلى غيرها، لأن قصائد الديوان غير مرتبة ترتيباً تاريخياً⁽⁸⁸⁾، باستثناء بعض القصائد التي نجد فيها بعض الأمارات تدل على أنها قيلت في ولادة⁽⁸⁹⁾، لقد وصفها ابن زيدون في نونته المشهورة بالرقبة المترفة، فآله صاغها من فضة خالصة، وتوج رأسها بشعر أشقر:

رَبِّبْ مُلْكُكَ نَأْنُ اللَّيْلِ أَنْشَاءُ مَسْكًا وَقَدْزِ أَنْشَاءُ الْوَرَى طِينًا
أَوْصَافَهُ رِقَابًا مَحْضًا وَتَوَجُّهُ مِنْ نَاصِيحِ الثَّيْرِ إِنْكَاعًا وَتَحْسِينًا
إِذَا تَأَوَّدَ⁽⁹⁰⁾ أَذْنُهُ رَفَاعَةً تَوْمَ الْعُقُودِ⁽⁹¹⁾، وَأَدْمَتُهُ الْبَرَى⁽⁹²⁾ لَنَا⁽⁹³⁾

وهي بحيدة مهوى القرط، ممشوقة القوام، بارزة الصدر، دقيقة الخصر، رابية الردف، رقيقة البشرة، فاتقة العينين:

وَلِي السَّيْرَاءِ⁽⁹⁴⁾ الرَّمَمُ وَنَطَقَ قَبَائِهِمْ بَعِيدُ مَنَاطِ الْقَرَطِ أَحْوَرُ أَوْطَفِ⁽⁹⁵⁾
تَبَايَنَ خَلْقَاهُ: فَعَبِلَ⁽⁹⁶⁾ مُتَعَمِّمٌ تَأَوَّدَ فِي أَعْلَاهُ لَدُنْ⁽⁹⁷⁾ مُهَنْتَفِ
فَلِلْعَانِكِ الْمَرْجَعِ مَا حَازَ مِثْزَرُ وَالْقُصْنِ الْمُهْتَزِمَا ضَمَّ مِطْرُ⁽⁹⁸⁾

أضف إلى هذا الجمال خالاً أسود عنبرياً في خدها:

مُفَضَّضُ الثُّغْرِ لَهُ نُقْطَةٌ مِنْ عَنَبٍ فِي حَدِّهِ الْخَبْ⁽⁹⁹⁾

وإذاً صفات ولادة هي المصادر القديمة جميلة وإن كانت ليست على جمال فائق في خبر المغرب المسالف النكر، وهي ديوان ابن زيدون فائقة الجمال وساحرة، وإن كنا لا نأخذ بوصف ابن زيدون لها، لأن العاشق لا يرى في معشوقه إلا المسحر والجمال الرائع، بل هي في نظر ابن زيدون من طينة أخرى: فآله صاغها من فضة خالصة وتوج رأسها بشعر من التبر الناصع.

4) شعرها:

أما شعرها فيقول فيها الضبي: «أديبة شاعرة جزلة القول، مطبوعة الشعر، وكانت تغالض الشعراء وتجالس الأدباء، وتقوق البرعاء»⁽¹⁰⁰⁾ ونفس هذا الكلام نجده عند ابن بشكوال⁽¹⁰¹⁾، ويقول ابن نباتة: «وكانت تجلس للشعراء والكتاب وتماشرهم وتعاشرهم... وكانت ذات نظم جيد...»⁽¹⁰²⁾.

وشعرها الذي وصلنا ينقسم إلى قسمين: شعرها الفزلي وهو جميل الصياغة، عذب الألفاظ، سلس الأسلوب، حسن الديباجة، أما شعرها الهجائي فسقيم لأنه عبارة عن فحش وقبح وهو أقرب إلى كلام السوقة من الناس منه إلى الشعر.

ومن شعرها في الفزل هذه الأبيات التي كتبتها إلى ابن زيدون، وهي راضية عنه، تخبره بزيارتها له، على شرط أن تكون هذه الزيارة في الليل لأن الليل أكتم للسر، تقول:

وَيْسِي مِنْكَ مَا لَوْ كَانَ بِالشَّمْسِ لَمْ تَلُحْ وَبِالذَّرِّ لَمْ يَطْلُعْ وَبِالنَّجْمِ لَمْ يَسِرْ⁽¹⁰³⁾

وليس ابن زيدون دعوتها، ووقت هي بوعدها.

ولما أرادت الاتصاف ودعته بهذه الأبيات حسب رواية المقرئ:

وَدَّعَ الصُّبْرَ مُجِبٌ وَدَّعَكَ ذَائِعٌ مِنْ سِرِّهِ مَا سَمَوْدَعَكَ
يَسْرِعُ السَّنُّ عَلَى أَنْ لَمْ يَكُنْ زَكَدَ فِي تِلْكَ الْخَطَى إِذْ شِيعَكَ

يَا أَخَا الْبَهْرِ سَنَاءً وَسَنَاءً حَفِظَ اللَّهُ زَمَانًا أَطْلَعَكَ
إِنْ يَطْلُ بَعْدَكَ لِيَلْبِي قُلُوكُمْ بِتِ أَشْكُرُ قِصَرَ اللَّيْلِ مَعَكَ⁽¹⁰⁴⁾

وقد نسب هذه الأبيات ابن بسام⁽¹⁰⁵⁾ وصاحب القلائد المقبان⁽¹⁰⁶⁾ إلى ابن زيدون، بينما المقرئ في النفح نسبها لولادة، ونحن نرجح نسبتها لابن زيدون، لأن ابن بسام وصاحب القلائد أقرب عهداً بالشاعر من المقرئ، وكذلك فهي مثبتة في ديوان ابن زيدون الذي بين أيدينا⁽¹⁰⁷⁾.

ويبدو أن جفوة حدثت بين العاشقين في المرحلة الأولى من حبهما، وإن كانت لفترة قصيرة، كان فيها ابن زيدون يتدلل ويتعالى على ما يبدو، فكتبت إليه ولادة مبهمة مشاعرها نحوه:

أَلَا هَلْ لَنَا مِنْ بَعْدِ هَذَا الشُّفْرِ سَبِيلٌ نَشْكُرُ كُلَّ صَبٍّ بِمَا لَبِي
وَكَدْ كُنْتُ أَوَّلَاتِ التَّزَاكُرِ فِي الشَّنَا أَيْهْتُ عَلَى جَمْرٍ مِنَ الشَّوْقِ مُخْرِقِ
فَكَيْفَ وَقَدْ أَمْسَيْتُ فِي حَالٍ قِطْعِهِ لَقَدْ عَجَلُ الْمَشْدُورِ مَا كُنْتُ أَتَّبِعِي
تَحْرُ اللَّيَالِي لَا أَرَى الْبَيْنَ يَنْقُضِي وَلَا الصَّبْرَ مِنْ رِقِّ الشَّوْقِ مُعْطِي
سَقَى اللَّهُ أَرْضًا قَدْ غَدَتْ لِلَّهِ مَنَزَلًا بِكُلِّ سَكُوبٍ فَاطِلِ الْوَيْلِ مُغْدِقِ⁽¹⁰⁸⁾

هأجابه بقوله:

لَمَّا اللَّهُ يَوْمًا لَسْتُ فِيهِ بِحُلُقٍ مُخَيَّالٍ مِنْ أَجْلِ النَّوَى وَالشُّفْرِ
وَكَيْفَ بِطَيْبِ الْعَيْشِ دُونَ مَسَرَّةٍ وَأَيُّ سُورٍ لِلْكَثِيبِ الْمُؤْرِقِ⁽¹⁰⁹⁾

إن رد ابن زيدون ببيتين التين فقط على مقطوعة حبيبته التي بعثت بها إليه لدليل على دلالته، وشعوره بالتعالي والتفوق وهو ذو الشهرة الكبيرة في دنيا الشعر في الأندلس، وقد أصبح يملك زمام قلب ولادة التي كانت تعتبره استاذاً لها⁽¹¹⁰⁾، وكانت كثيراً ما تطلب منه أن ينتقد شعرها ووكنت ربما حثتني على أن أنبهك على ما أجد فيه عليك نقداً⁽¹¹¹⁾، ولذلك فقد ذيل ابن زيدون ببيتته السالفي الذكر بنقد لبيتها الأخير:

سَقَى اللَّهُ أَرْضًا قَدْ غَدَّتْ لَكَ مَنْزِلًا بِكُلِّ سَكُوبٍ هَاطِلِ الْوَيْلِ مُغْدِقِ

هعال عليها هذا البيت لأن الويل المغدق قد يفرق منزله، وقال: «فإن ذا الرمة قد انتقد عليه قوله مع تقديم الدعاء بالسلامة:

أَلَا يَا أَسْلَمِي يَا ذَكَرَ مَيِّ الْهَلَى وَلَا زَالَ مِنْهَلًا بِجَرَعَاتِكَ الْقَطَرُ

إذ هو أشبه بالدعاء على المحبوب من الدعاء له، وأما المستحسن فقول الآخر:

نَسَى دِيَارَكَ غَيْرَ مُفْعِلِهَا صَوْبُ الرُّبُوعِ وَدِيَّةُ تَهْمِي» (112)

وكانت لقنعات ولادة مع ابن زيدون كثرة في أحضان الطبيعة الجميلة حيث «كانت حدائق قرطبة وبساتينها مرتماً لحيهما، وهي خمائلها أخذاً يتسابقان كؤوس الهوى ويهيان من شذى النسيم تنفخهما ظلال الحب ودفء» (113).

وكان صالون ولادة مجلس أدب يستمع فيه العاشقان لقراءة الشعر، وعزف الموسيقى، وغناء الشبان، وكانت ولادة نفسها لها صنعة في الغناء (114)، وكان لها جارية سوداء اسمها عتبة، جميلة الصوت غنت ذات لهلة البيتين التاليين بحضور ابن زيدون:

أَحْبَبْتَنَا إِنِّي بَلَّغْتُ مُؤْمِلِي وَسَاعَدَنِي دَقِيرِي وَوَأَصَلَنِي حُبِّي

وَجَاءَ بِهَنِيئِي الْبَشِيرُ بِوَصْلِهِ فَأَعْطَيْتُهُ نَفْسِي وَزِدْتُ لَهُ قَلْبِي (115)

فأعجب الشاعر بصوت عتبة، وسألها الإعادة من غير إذن ولادة، فهنت أنه يغازلها، وتحركت في نفسها غيرة المرأة العاشقة، وغضبت غضباً شديداً، وفي ثورة غضبها تناست كونها أميرة فضريت عتبة ويكت (116)، ثم كتبت تدافع عن جمالها وتعاتب ابن زيدون:

لَوْ كُنْتُ تُتَصِفُ فِي الْهَوَى مَا بَيَّنَّا لَمْ تَهَرَّ جَارِئَتِي وَلَمْ تَتَخَيَّرْ

وَتَرَكْتَ غُصْنَا مُفْمِرًا بِجَمَالِهِ وَجَنَحْتَ لِلْفُضْنِ الَّذِي لَمْ يُشْمَرْ

وَلَقَدْ عَلِمْتُ بِأَنِّي بَنْتُ السَّمَا لَكِنْ دُهِيتَ لِشِقْوَتِي بِالشَّتْرِي (117)

ولم تلبث أن تبذلت لابن زيدون وأذاقته بعد نعيم قريها جحيم هجرها (118)، وهكذا كانت الغيرة سبباً من أسباب جفاء ولادة لعاشقها الذي ظل يبكي ويئن دون أن يستعيد عطفها، وليس هذا السبب وحده الذي أدى إلى الجفاء ثم الهجران، وإنما هناك أسباب أخرى، من بينها: انضمام ابن زيدون لحركة الجهاورة قد ترك في نفس ولادة أثراً سيئاً، ولاسيما وهي بنت خليفة أموي (119)، وإن كان هناك من يخالف هذا الرأي حيث أن ابن زيدون اتهم بالتحزب السياسي للأمويين، وبالمعمل على إعادة المملكة إلى أريابها ويسبب هذه الوشاية أدخل السجن (120).

ويبدو أن اتهام ابن زيدون بالتحزب السياسي للأمويين كان اتهاماً باطلاً، دبره له منافسه ابن عبّوس في حب ولادة لكي يبعده عنها، ولم يكن ابن زيدون متحزباً للأمويين وإنما كان منضمّاً لحركة الجهاورة كما ذكر الدكتور جودت الركابي.

أثر ولادة الكبير عندما انتقد ابن زيدون - شعرها - وقد مر معنا تشهيره بها ولاسيما في رسالته الهزلية التي صورها فيها بصورة البني الهلوك، وقد وضع في الرسالة على لسانها من فحش القول، ونابي اللفظ، ومقذع الهجوم ما جعلها تنفر منه، وقد شهر بها في أشعاره، حين قال:

عَبْرْتُمُنَا بِأَنْ صَارَ يَخْلُقُنَا فِيمَنْ نُحِبُّ، وَمَا فِي ذَلِكَ مِنْ عَارٍ
أَكُلُ شَيْءٍ مِنْ أَطْيَبِهِ بَعْضًا، وَبَعْضٌ قَدْ صَفَعْنَا عَنْهُ لِلْقَارِ (121)

وكذلك في قصيدته لابن القلاس التي يعاتبه فيها ويحذره منها:

أَصْبَحَ لِمَقَالَتِي وَاسْتَمَعْتُ وَخُذْتُ - فِيمَا تَرَى - أَوْ دَعْتُ
وَضَالَصِرْتُ - بَعْدَ مَا - أَوْزِدْتُ - وَطِرْتُ - فِي أَثَرِهَا - أَوْ قَعْتُ (122)

ومن أسباب الجفاء أيضاً الوشاة الذين لعبوا دوراً كبيراً في الدس

والسمائية، وإذكاء حفيظة ولادة عليه... وفي إحدى فترات غضبه الجنونية اعتدى عليها بالضرب، ثم ندم على ما فعله، فاعتذر لها:

قَدْ عَلِقْنَا سِرَاكَ عَلَقاً نَفِيساً وَصَرَفْنَا إِلَيْهِ عَنكَ النُّفُوسَا
وَلِبِسْنَا الْجَدِيدَ مِنْ خَلْعِ الْحَبِّ بٌ وَكَمْ نَأَلُ أَنْ خَلَعْنَا اللَّيْسَا

والحقيقة أن ولادة وابن زيدون بالرغم من تقاربهما في المهول والأهواء إلا أنهما كانا على أهبة الجفاء، فكلاهما كان طاعني الشخصية عارم الغضب مندفعاً، وهذه الصفات تجعل صاحبها متوازيين لا متكاملين⁽¹²³⁾، ولذلك فعلاقتهم لم تدم إلا مدة قصيرة، وربما انتهت بدخول ابن زيدون إلى السجن، وكهف تدوم هذه العلاقة بعد أن هجاها وهجته هجاءً فاحشاً⁽¹²⁴⁾، بل إنه استعاض عنها بفهرها، واستعاضه عنه بفهره.

وكانت ولادة هجاءً سليطة اللسان، فاحشة اللفظ حتى أن الرجل ليخجل من رواية شعرها الهجائي، فمابالك إلا علمت أنه لإمراة، قالت تهجو ابن زيدون وهتاء علي:

إِنْ أَبْنَى زَيْدُونٌ عَلَى فَضْلِهِ يَفْتَأْنِي ظُلماً وَلَا ذَنْبَ لِي
يَلْحَظْنِي شَرّاً إِذَا جِئْتُهُ كَأَنِّي جِئْتُ لأُخْصِي عَلَيْهِ⁽¹²⁵⁾

إن هذا الهجاء الفاحش والكلام البذيء لا تكاد تصدق أنه لرجل من دهماء الشعب وسوقة الناس فضلاً عن كونه لإمراة من البيت الأموي، وهو من الناحية الفنية سقيم وقريب من العامية.

ولقبت ابن زيدون بالمدنس - تعني أنه جمع من خصال الذم ست خصال وفيه تقول:

وَلَقَبْتِ الْمَدْنَسَ وَهُوَ نَعْتُ تَفَارُكِكَ الْحَيَاءِ وَلَا يُفَارِقُ
فُلُوطِي وَمَاهُونُ وَزَانٍ وَدِيوثٌ وَقَسْرَتَانُ وَسَارِقٌ⁽¹²⁶⁾

وقالت فيه أيضاً:

إِنْ أَتَيْتَ زَيْدُونَ لَهُ فَفُحَّهٌ تَعَشَّقُ⁽¹²⁷⁾ ... السُّرَايِلِ
لَوْ أَهْصَرْتَ⁽¹²⁸⁾ ... عَلَى نَحْلَةٍ صَارَتْ مِنَ الطَّيْرِ الْأَهَابِيلِ⁽¹²⁹⁾

ولم تقف ولادة عند هجاء ابن زيدون فحسب، بل هجت الأصمعي وابنه هجاء مرأً فطلخت سمعتهما، حيث قالت فيهما:

يَا أَصْبَحِي أَهْنَأُ فَكُم نِعْمَةً جَاءَتْكَ مِنْ ذِي الْعَرْشِ رَبُّ الْمُنَنِ
قَدْ نَلْتُ⁽¹³⁰⁾ ... إِيَّاكَ مَا لَمْ يَنْلُ⁽¹³¹⁾ ... بُورَانُ أَبْغَوْهَا الْحَسَنُ⁽¹³²⁾

إن هذه البذاءات الفاحشة، وهذا الإسفاف في شعرها الهجائي الذي ربما يقبله عصرها، ليجعلنا نقر بأن ولادة امرأة تجاوزت الحد في استعمال الشعر وتسفيه لهواها ويبدو أن كثيراً من أخيارها ومغامراتها ونزواتها وشذوذها كان أمراً واقعاً: ونستطيع القول بأنها أهجى شواعر الأندلس على الإطلاق، لذا لم نقل أهجى شعراء الأندلس ولاسيما وهي امرأة وأميرة، وينتظر من المرأة الحشمة والحياء. وكذلك فهجاؤها قالتة هي حبيبها الذي سجن وشرد من أجلها، وقال فيها أعذب شعره الغزلي.

وإن لا نستقرين ما قاله المصري عنها: «وكانت ولادة ذات بوار» يشهب لها رأس الوليدة⁽¹³³⁾، وأن شعرها الذي وصلنا أهل بكثير من شهرتها التي شرقت وغربت، حتى أصبحت قصتها مع ابن زيدون أسطورة من الأساطير يرويها، الناس ويتأفلقها الباحثون والدارسون⁽¹³⁴⁾.

وحتى لا نظلم ولادة يجب أن نشير إلى أن بعض أشعارها في الغزل جيدة تصالغ الأذان في لذة ومتعة وارتهاج⁽¹³⁵⁾، ولا تنقص شاعريتها عن كثير من فعول الشعراء الذين اشتهروا في الغرب الإسلامي⁽¹³⁶⁾، وكانت نبوتها الأدبية بقرطبة مدرسة للنقد، وجامعة للأدب يغشاها الأساتذة والأدباء، وكبار القوم، وهي تعطينا صورة واضحة عن حرية المرأة في

الأندلس، وثقافتها، وفكرها، وأدبها وعمرت طويلاً كما رأينا، وتوفيت عزباء للهلتهين خلثا من صفر، سنة (1091/484)⁽¹³⁷⁾.

الهوامش

- (1) ابن بسام: الذخيرة القسم الأول، المجلد الأول من 434 و437 (تحقيق د. إحسان عباس).
- (2) ابن عذاري: البيان المغرب ج 3، ص 142، ط. دار الثقافة، بيروت.
- (3) ابن زيدون: الديوان، ص 29 (تحقيق علي عبدالمطيم).
- (4) الدكتور عمر هروخ: تاريخ الأدب العربي، ج 4، ص 699، دار العلم للملايين، بيروت.
- (5) ابن عذاري: المصدر نفسه، ص 141، والضيبي (ت 599هـ): بنية الملتمس، ص 22.
- (6) هزاد أهرام البستاني: ابن زيدون (سلسلة الروائع 51) ص 14.
- (7) ابن بشكوال: الصلة ق 2، ص 696، والصبي: بنية الملتمس، ص 532، فسر أن هناك بعض المصادر تخالف هذا التاريخ، في فوات الوفيات: توفيت بعد الخمسمائة (ج 4، ص 253) لكننا نرجع رأي ابن بشكوال والضيبي لأنهما أقرب إلى عصر ولادته.
- (8) ابن زيدون: الديوان، ص 35.
- (9) ابن نباتة: سرح الميرون في شرح رسالة ابن زيدون، ص 22.
- (10) ابن بسام: الذخيرة، ق 1، مع 1، ص 429.
- (11) هزاد أهرام البستاني: المرجع السابق، ن، ص.
- (12) الدكتور الطاهر أحمد مكّي: الصالونات الأدبية في الشرق والغرب (مجلة الدوحة، العدد 103، ص 39).
- (13) انظر بالتفصيل عن الصالونات الأدبية: المرجع نفسه، ص 38 وما بعدها.
- (14) ابن زيدون، المصدر السابق، ص 30.
- (15) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

16) Henri pérès: la Poésie Andalouse. P: 428.

- (17) هؤلاء أفرام البستاني: المرجع السابق، ص 15.
- (18) ابن زبون: المصدر نفسه، ص 35-36.
- (19) ابن بسلام: المصدر السابق، ص 430.
- (20) ابن زبون: المصدر نفسه، ص 581-581.
- (21) ستمرض له بعد قليل.
- (22) ابن بسلامك المصدر السابق، ص 422، ويذكر عبدالله عفلن: أن أبا عامر بن عبدوس تزوجته ولادة هيما بعد (دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، ص 410)، غير أن هذا الزعم لم تؤكد المصادر التي بين أيدينا، والقريبة من عصر ولادة كالدخيرة وفلاتد العثبان وغيرهما.
- (23) هؤلاء أفرام البستاني: المرجع السابق، ص 16.
- (24) بالنها أنجل: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، ص 32.
- (25) أبو نواس: الديوان، ص 479، تحقيق أحمد عبدالمجيد الفزالي، والنسخ، ج 4، ص 203.
- (26) ابن زبون: الديوان، ص 193، وابن نباتة: سراج الميهن، ص: 24.
- (27) ابن نباتة: المصدر نفسه والصفحة نفسها
- (28) السقفة: الرديء، ومنه سقفة المتاع، أي: رديئة.
- (29) الشهاب: الشعلة من النار.
- (30) الخلعة: اللودة والصدافة.
- (31) البيت للمتنبى من قصيدة يمدح فيها سيف الدولة.
- (32) هيولاء: مآنته وحقيقتة.
- (33) حاسنك: باراك في الحسن لأن يوسف عليه السلام ضرب به المثل في الجمال.
- (34) قصة امرأة العزيز وحياها ليوسف عليه السلام مشهورة (راجع سورة يوسف في القرآن الكريم).
- (35) قارون: من قوم موسى عليه السلام يضرب به المثل في الثروة الطائلة والفسق.
- (36) النطاف: رجل من بني تميم نهب أموالاً لكسرى في الجعللية فأكبر، فضرب به المثل بما أصاب من ثروة.
- (37) كسرى: ملك من ملوك الفرس.

(38) فيصير: ملك الروم.

(39) الإسكندر: ملك الإغريق الذي حارب (دارا) ملك الفرس وانتصر عليه.

(40) أزيشير: من ملوك الفرس، وملوك الطوائف هنا: يراد بهم ملوك الفرس، لا ملوك الأندلس.

(41) ابن نباتة: صرح المهيون، ص 25 وما بعدها، وانظر الرسالة كاملة هناك.

(42) الخازن: ابن زيدون أثر ولادة في حياته وأدبه، ص 48.

(43) ابن زيدون: المصدر السابق، ص 172.

(44) نفسه، ص 181.

(45) علي عبدالمطلب: ابن زيدون، ص 173.

(46) حسين سراج: غرام ولادة، ص 132، والمصدر السابق، ص 181.

(47) الخازن: المرجع السابق، ص 48-49.

(48) وألف ابن خاقان كتابه **القلائد - لأبي إسحاق بن يوسف بن نشفين سنة 515هـ**، ونلاحظ أن الحميدي (420-488هـ) في جنوة المكتسب لا يعرف شيئاً عن ولادة، وقد يرجع ذلك إلى تأليفه كتاب الجدوة بالمعراق بمهداً عن الأندلس (الدكتور إحسان عباس: دراسات في الأدب الأندلسي، ص 194).

(49) ابن بسلام: المصدر السابق، ص 429.

(50) هو حميد المقرئ المشهور مكي بن أبي طالب، صعبه ابن بشكوال خمسة عشر عاماً أو نحوها وكان عالماً بالأدب واللغات، توفي سنة 535هـ (الدكتور إحسان عباس: دراسات في الأدب الأندلسي ص 192).

(51) ابن بشكوال: العملة، في 2، ص 696، وألف كتابه سنة 534هـ (د. إحسان عباس، المرجع نفسه ص 192).

(52) الدكتور إحسان عباس: المرجع نفسه، ص 193.

(53) ابن بسلام: المصدر السابق، ص 432.

(54) Henri Pérès la poésie Andalouse. P: 428.

(55) ابن بسلام: المصدر نفسه، ص 429-430، والصفدي: تمام الختون، ص 11.

(56) الصفدي: نفسه، ومن-ن.

(57) نفع العلي، ج 4، ص 205.

- (58) الخازن: المرجع السابق، ص 52.
- (59) ابن بسام: المصدر نفسه، ص 430.
- (60) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.
- (61) ابن نباتة: المصدر السابق، ص 22.
- (62) الدكتور محمود صبيح: ابن زيدون شاعر قرطبة، ص 54، طبعة مدريد 1979.
- (63) المرجع نفسه، و، ص ن.
- (64) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
- (65) الدكتور إحسان عباس: الأثر السابق ص 203 (هامش 2).
- (66) ابن بسام: المصدر السابق، ص 432.
- (67) الدكتور محمود صبيح: المرجع السابق، ص 58.
- (68) المرجع السابق، ص: 428: Henri Pérès.
- (69) ابن زيدون: الديوان، ص 38.
- (70) ولهم، ك، ومنتجب من روايت: أعضاء الطب النفسي على الشخصية والسلوك، ص 80، ترجمة الدكتور محمد أحمد غالي، طبعة القاهرة 1966.
- (71) ابن سعيد، المغرب، ج 1، ص 143.
- (72) نفع الطوبى، ج 4، ص 293، طبعة القاهرة 1966.
- (73) المرجع نفسه، ص ن: Henri Pérès.
- (74) فرسها فومس: الشعر الأندلسي، ص 49، ترجمة الدكتور حسين مؤنس، طبعة القاهرة 1952.
- (75) ابن زيدون: المصدر السابق ص 31.
- (76) وهذه اللفظة ليست مشتقة من لفظ لاتيني، ولكنها نسبة إلى مدينة يونانية قديمة كان يسكنها جنود وضباط الجيش... وكان هؤلاء الجنود والضباط إذا خرجوا للحرب ظلوا شهوراً طويلاً بعيدين عن زوجاتهم... فكانت كل زوجة تختار عاشقة لها لتقضي معها حاجتها في أثناء غياب زوجها... (محمد كامل، حسن المحامي: الحب والجنس - دراسة علمية - ص 69-70، دار مكتبة الحياة، بيروت 1974).
- (77) ابن زيدون: المصدر نفسه، ص ٨٣.
- (78) المرجع نفسه، ص ن: Henri Pérès.

ولادة بنت المستكفي: الأميرة الشاعرة

- (79) الدكتور محمود صبيح: المرجع السابق، ص 61.
- (80) مجدي وهبة وكامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص 110، مكتبة لبنان، بيروت، 1979.
- (81) جماعة من أهل الاختصاص (تأليف وترجمة): حياتنا الجنسية، ص 247، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1971.
- (82) باختصار عن ابن زيدون: الديوان (تحقيق علي عبدالمعظم) ص 29-38-39-40، والدكتور خير الله عصار: مقدمة لعلم النفس الأدبي، ص 105-106-107، وجماعة من أهل الاختصاص المرجع السابق، ص 246 وما بعدها.
- (83) ابن بسام: المصدر السابق، ص 429.
- (84) الفتح بن خاقان: فرائد العقيان في محاسن الأعيان، نشر المكتبة العتيقة، تونس 1966.
- (85) نفع الطه، ج 4، ص 208 نقلًا عن ابن سميح في المغرب، غير أن النسخة المطبوعة من المغرب لم تصل إلينا.
- (86) الدكتور إحسان عباس: دراسات في الأدب الأندلسي، ص 206.
- (87) الدكتور مصطفى الشكعة، الأدب الأندلسي... ص 179.
- (88) انظر الدكتور إحسان عباس: المرجع السابق، ص 207.
- (89) كذكر اسمها أو أن المصادر القديمة ذكرتها بأنها في ولادة، أو ذكر بعض الصفات التي نعرفها في ولادة من خلال أخبارها في التراجم.
- (90) تاود: تمايل.
- (91) توم العقود: عقود مزدوجة من اللؤلؤ.
- (92) البريك الخلاخيل، جمع برة.
- (93) ابن زيدون: الديوان، ص 144-145.
- (94) السبراء: نوع من الثياب فيه خيوط صفراء ويخالطه الحرير أو الذهب الخالص.
- (95) أوطف: طویل أهداب العينين.
- (96) عيل: ضخم والراد هنا الردف.
- (97) لدن طري ومهتف، ضامر البطن.
- (98) المانك: المرأة السميكة، والطرف، رداء مربع من الخز.

- (99) ابن زيدون: الديوان، ص 481-482.
- (100) المصدر نفسه، ص 126.
- (101) بغية الملتصق، ص 531.
- (102) الصلة: ق 2، ص 696.
- (103) سرح الميرون، ص 22.
- (104) النفع، ج 4، ص 206، ويرى البيت الثاني بطريقة أخرى كما هي رواية الذخيرة (ق 1، مج 1، ص 403).
- (105) نفع الطيب، ج 4، ص 206.
- (106) الذخيرة، ق 1، مج 1، ص 430-431.
- (107) قلائل العقيان، ص 80.
- (108) ابن زيدون: الديوان، ص 779، ويرى الرأي نفسه الدكتور جودة الركابي في كتابه: هي الأدب الأندلسي، ص 170.
- (109) نفع الطيب، ج 4، ص 206، 207.
- (110) المصدر نفسه، ص 207.
- (111) الدكتور مصطفى الشكعة: المرجع السابق، ص 185.
- (112) نفع الطيب، ج 4، ص 204.
- (113) المصدر نفسه، و ص ٠.
- (114) الدكتور جودة الركابي: المرجع السابق، ص 170.
- (115) نفع الطيب، ج 4، ص 208.
- (116) ابن بسام: المصدر السابق، ص 431.
- (117) قال ابن زيدون في ذلك:
- وما ضريت عتي لذنوب أنت به ولكن ولادة تشتهي ضري
فقامت تجرح الذيل عاثرة وتمس طل الدمع بالعمم الرطب
- (ابن بسام المصدر نفسه، والصفحة نفسها).
- (118) المصدر نفسه، ص 431-432.
- (119) الدكتور شوقي ضيف: ابن زيدون، ص 21، دار المعارف بمصر.

- (120) الدكتور جودة الركابي: المرجع السابق، ص 171.
- (121) فؤاد أفرام البستاني: ابن زيدون (الروائع 51) ص 17.
- (122) ابن زيدون: الديوان، ص 196.
- (123) انظر القصيدة كاملة في ديوانه، ص 578 وما بعدها.
- (124) ابن زيدون: المصدر نفسه، ص 37.
- (125) ابن زيدون: المصدر نفسه، والصفحة نفسها، والبيت الأخير كناية على أنها مبتذلة مباحة، ويشير فيه إلى قول أبي نواس:
- أظنك من بقة قوم موسى فهم لا يصبرون على طعم
- (126) ابن زيدون، المصدر نفسه، ص 37.
- (127) الدكتور محمود صبيح: ابن زيدون شاعر قرطبة، ص 61.
- (128) نفح الطيب، ج 4، ص 206. والصفديك تمام المتن، ص 11.
- (129) نفح الطيب، ج 4، ص 205.
- (130) كلمة تذكر عضو التذكير بدون تكتية رأيت حذفها.
- (131) كلمة مرادفة للكلمة السابقة.
- (132) الصفدي: المصدر نفسه، ص 12.
- (133) كلمة فاحشة تصنع سجمة مع الكلمات السابقة...
- (134) كلمة تذكر عضو التأنث بدون تكتية رأيت حذفها.
- (135) نفح الطيب، ج 4، ص 206.
- (136) العمري: مسالك الأبحار، ج 10، ص 230 (عن الدكتور محمود صبيح: المرجع السابق، ص 61).
- (137) الدكتور محمود صبيح: المرجع نفسه، ص 54.
- (138) الدكتور مصطفى الشكعة: الأدب الأندلسي، ص 180، وقد عر معنا شعرها الفزائي.
- (139) الدكتور إبراهيم أبو الخشب: تاريخ الأدب العربي في الأندلس، ص 232، دار الفكر العربي، 1966.
- (140) ابن بشكوال: الصلة، ق 2، ص 696، والضبي: بغية الملتصق، ص 531.

